

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)



महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था



एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

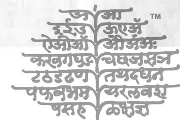
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ४ । जानेवारी १९८७





अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ४ जानेवारी १९८७

किंमत ६ रुपये वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये

आजीव सदस्य वर्गणी–

व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

अध्यक्ष व विश्वस्त

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक

मे. पुं. रेगे

साहाय्यक संपादक

अ. र. कुलकर्णी, एस. डी. इनामदार,

अ. ना. ठाकूर.

१९८७ च्या नववर्षानिमित्त–
आमचे वाचक–लेखक–जाहिरातदार व हितचिंतक यांस हार्दिक शुभेच्छा !

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

मुखपृष्ठ :

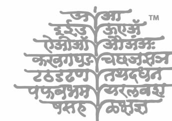
विलास सिंदकर

'नवभारता'चा पुढील अंक 'मानवेंद्रनाथ रॉय विशेषांक' म्हणून प्रसिद्ध होईल. हा फेब्रुवारी-मार्च १९८७ या महिन्यांचा जोड-अंक असेल.

संपादक, नवभारत.

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

जानेवारी १९८७

अनुक्रम

संपादकीय

उपयुक्ततावाद आणि न्याय–१ १
– मे. पुं. रेगे

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या विचारांचे राजकीय स्वरूप १३
– अशोक चौसाळकर

जोडाक्षरलेखनाचा ' शास्त्रीय ' विचार २४
– कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

आपली अभिरुची : एक टिपण ३२
– वैजनाथ महाजन

आनुवंशिकता, जात, ब्राह्मणी व अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने...इत्यादी ३३
– शरद् पाटील

अक्षरवेध ३९
– महाभारतातील अश्वत्थामा,
हे माझ्या गवताच्या पात्या,
डॉ. आंबेडकरांचे बहिष्कृत भारतातील
अग्रलेख, आकाश आभरणी आले.

सार-संकलन ५१

लेखक-परिचय

■ **मे. पुं. रेगे** : भूतपूर्व प्राध्यापक व प्राचार्य, कीर्ती महाविद्यालय, मुंबई; संपादक, ' नवभारत '; संपादक, ' न्यू क्वेस्ट '; सदस्य महाराष्ट्र राज्य विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई; निवास : रागिणी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ■ **अशोक चौसाळकर** : अधिव्याख्याता, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर. ■ **कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर** : संस्कृतचे प्राध्यापक, सर परशुरामभाऊ महाविद्यालय. पुणे–४११ ०३०; निवास : ११९२ शुक्रवार पेठ, पुणे–४११ ००२. ■ **वैजनाथ महाजन** : मराठीचे प्राध्यापक, कन्या महाविद्यालय, सांगली. ■ **शरद् पाटील** : मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय सामाजिक कार्यकर्ते; असंतोष, वाडी-भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. ■ **म. अ. मेहेंदळे** : महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४११ ०४४; निवास : बी ४, प्रबोधन हाउसिंग सोसायटी, ६१/९–१० कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. ■ **रवींद्र ठाकूर** : मराठीचे प्राध्यापक, दौंड कॉलेज, दौंड–४१३ ८०१ (जि. पुणे). ■ **रा. ना. चव्हाण** : दलितमित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. ■ **विश्वास वसेकर** : नूतन महाविद्यालय, सेलू येथे मराठीचे प्राध्यापक; कवी, ललित निबंधकार, विडंबनकार व समीक्षक; ३९ अत्रेनगर, पत्रकार कॉलनी, सेलू–४३१ ५०३ (जि. परभणी).

संपादकीय

एकत्र कसे राहता येईल ?

भारतात आज अलगतावादाची लाट आल्यासारखी दिसत आहे. पंजाबचा प्रश्न हा मूलतः शीख जमातीच्या अलगतेच्या भावनेतून निर्माण झाला आहे यात शंका नाही. आपण हिंदूंपासून अलग आहोत ही शिखांची दृष्टी आणि भावना ऐतिहासिक दृष्ट्या पाहता नवीन आहेत. हिंदू दृष्टीने पाहता शिखांचा वेगळा धर्म नाही, तो एक पंथ आहे. इस्लाम आणि हिंदू धर्म यांच्यात झालेल्या आदान-प्रदानातून हा पंथ निर्माण झाला असला तरी तो मूलतः हिंदूंचा एक पंथ आहे. आध्यात्मिक दृष्ट्या तो भक्तिमार्गी पंथ आहे आणि ऐहिक दृष्ट्या हिंदूंचे इस्लामी आक्रमणापासून संरक्षण करणारा हिंदू समाजाचा खड्गधारी बाहू आहे. शीख जमातीला परंपरेने दिलेले हे स्थान त्या जमातीतील किती व्यक्तींना आज मान्य आहे हे सांगणे कठीण आहे. पण आपण हिंदूंपासून वेगळे आहोत, आपण एक भिन्न जमात किंवा 'कौम' आहोत असे मानणारा एक मोठा गट शिखांमध्ये आहे हे उघड आहे. एका सलग भूप्रदेशात परंपरेने वसणारी आणि त्या प्रदेशात बहुसंख्य असणारी जमात राष्ट्र कधी असते आणि कधी नसते हे निर्विवादपणे सांगणारे निकष नाहीत. पण एखादी जमात जर राष्ट्र असेल तर 'स्वयंनिर्णया'च्या आधुनिक तत्त्वाप्रमाणे तिला स्वतःचे सार्वभौम राज्य स्थापन करण्याचा अधिकार असतो. तिचे असे स्वतःचे राज्य नसेल, ज्या राज्यात ती प्रजा म्हणून वसते ते केवळ तिचे स्वतःचे राज्य नसून एक वेगळे राज्य असेल, तर तिचा स्वयंनिर्णयाचा अधिकार नाकारल्यासारखा होईल, हा आपल्यावरील अन्याय आहे अशी तिची भावना होईल आणि हा अन्याय दूर करण्याचा ती निकराने प्रयत्न करील. आपल्या-प्रमाणे इतर जमातीही ज्याच्यात प्रजा म्हणून नांदत आहेत अशा एका व्यापक राज्यामध्ये आपल्या आणि इतर सर्व जमातींतील व्यक्ती नागरिक म्हणून आणि नागरिकत्वाचे सर्व हक्क उपभोगीत जगत आहेत ही वस्तुस्थिती जरी त्यांना दिसत असली, तरी त्यांच्या गाऱ्हाण्यात फरक पडणार नाही. कारण हा व्यक्तींच्या हक्कांचा प्रश्न नाही. हा सामूहिक अस्मितेचा आणि हक्कांचा प्रश्न आहे. त्या जमातीला एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून नांदायचे आहे. आवश्यक असेल, तर युद्ध करूनही हा आपला नैसर्गिक हक्क आपण मिळवला पाहिजे अशी तिची धारणा असेल. हे युद्ध तिच्या दृष्टीने स्वातंत्र्ययुद्ध असेल. आणि युद्धात, विशेषतः स्वातंत्र्ययुद्धात सर्व क्षम्य असते. शीख जमातीतील एका विभागाची अशी धारणा झाली आहे ह्याचा पुरावा आपल्याला रोज मिळतो. हा विभाग किती लहान अगर मोठा आहे हे आज सांगणे कठीण आहे.

गुरखा-भूमीसाठी चाललेले आंदोलनही असेच अलगतेच्या जाणिवेवर आणि भावनेवर आधारलेले आहे. ते फुटीर आहे की नाही हे ह्या जमातीला स्वतःचे वेगळे सार्वभौम राज्य स्थापन करायचे आहे, की भारतीय संघराज्यात 'आपल्या भूमी'पुरते एक राज्य हवे आहे ह्यावर अवलंबून राहील. पण ह्या आंदोलनाच्या नेत्यांनी आपले गाऱ्हाणे आंतरराष्ट्रीय वेशीवर टांगले ह्यावरून त्यांच्या अलगतावादाला फुटीरपणाचा गंध आहे हे निश्चित. आसामचा प्रश्न वेगळा आहे. आसामच्या मूळ जनतेला आपले आसामीपण टिकवून धरायचे आहे आणि आसामच्या विशिष्ट संस्कृतीच्या आविष्काराचे परंपरागत आणि स्वाभाविक क्षेत्र असे जे आसामचे ऐतिहासिक स्वरूप आहे त्याचे संरक्षण करायचे आहे. बांगला देशातून आलेल्या बंगाली भाषिकांच्या प्रचंड लोंढ्यामुळे हे स्वरूप पुसून टाकले जाईल ही त्यांची भीती आहे. हे परकीय आगन्तुक बंगालीभाषी असल्यामुळे भारतीय बंगाली लोकांना ते आपले लोक वाटतात आणि त्यांतील बहुसंख्य मुसलमान असल्यामुळे भारतीय मुसलमानांना ते आपले वाटतात. आणि आसामी भाषिकांबरोबरच भारतीय बंगाली आणि भारतीय मुसलमान ह्या दोघांचेही समाधान राज्य-कर्त्यांना करायचे असल्यामुळे आपल्या न्याय्य आकांक्षा डावलल्या जातात अशी आसामी जनतेची तक्रार आहे. आसामी जनतेत अलगतेची भावना नाही. ती विशिष्टत्वाची भावना आहे. पण भारतीय

अनुक्रमणिका

(आणि हिंदू) समाजाच्या चौकटीतील हे विशिष्टत्व आहे. आसामी भाषिक व बंगाली भाषिक, तसेच आसामी हिंदू आणि भारतीय मुसलमान ह्यांच्यातील तणाव हे आसामचे दुखणे आहे. आपापल्या पृथगात्मतेची जाणीव मनात बाळगून भिन्न जमाती जेव्हा एकमेकांपुढे ठाकतात तेव्हा विशिष्टत्वाच्या भावनेचे अलगतावादामध्ये केव्हा रूपांतर होते हे सांगणे कठीण ठरते.

हिंदू आणि मुसलमान ह्या जमातींमधील पूर्वापार चालत आलेला तणावही आज वाढलेला आहे. आपल्या धार्मिक अस्मितेचे संरक्षण करण्यासाठी मुसलमान जमात आज संघटित होत असल्याचे दृश्य दिसते. तर आज इस्लामी अस्मितेचा ज्या आग्रहीपणे आविष्कार होत आहे तितका स्वातंत्र्यप्राप्ती-नंतरच्या काळात पूर्वी कधी नव्हता असे म्हणणे योग्य ठरेल. ह्याचे एक कारण म्हणजे विश्व हिंदू परिषदेसारख्या हिंदू जमातीच्या हक्कांचे संरक्षण करण्यासाठी जन्माला आलेल्या संघटनांना हिंदूंकडून मिळत असलेला वाढता प्रतिसाद होय. मतांच्या राजकारणात अल्पसंख्याकांना खूष करण्यासाठी त्यांचे बेसुमार लाड होत आहेत आणि आपले न्याय्य हक्क नाकारण्यात येत आहेत अशी भावना हिंदू जमातीमध्ये वाढत आहे. ' बाबरी मशिदी 'सारख्या प्रकरणांवरून हिंदू जमातीने आक्रमक पवित्रा धारण केला आहे असे दिसून येते. हे एक दुष्ट वर्तुळ आहे. हिंदू जमात ज्या प्रमाणात अधिक आक्रमक होईल त्या प्रमाणात मुसलमान धार्मिक पायावर अधिक संघटित होतील आणि त्याची प्रतिक्रिया म्हणून मुसलमानांना ' धडा शिकविण्यासाठी ' आणि आपली अस्मिता प्रस्थापित करण्यासाठी हिंदू अधिक आक्रमक बनतील.

भाषिक अस्मिताही आज तीव्र बनलेली आहे. भाषिक अस्मिता ही मूलतः इहवादी असते. एक भाषा बोलणारे, त्या भाषेच्या मौखिक, लिखित साहित्यात रमणारे लोक जेव्हा भाषेच्या पायावर एकत्र येतात तेव्हा त्यांच्यामधील धार्मिक, वांशिक आणि इतर भेदांना छेद देऊन ते एकत्र आलेले असतात. पण भारतात भाषिक अस्मितेला आणि भेदांना धार्मिक रंगही असतो. महाराष्ट्रातील मुसलमान ऊर्दू ही आपली सांस्कृतिक भाषा मानतात. गोव्यातील कोकणी-मराठी वादाने हिंदू जमात विरुद्ध ख्रिस्ती जमात हे स्वरूप धारण केले आहे. काही किंवा बरेच हिंदू कोकणीवादी आहेत ह्या वस्तुस्थितीने ह्यात काही फरक पडत नाही. किती ख्रिस्ती मराठीवादी आहेत ? कोकणी ही गोव्यातील जनतेची भाषा आहे आणि म्हणून गोव्यातील ख्रिस्ती हे स्वाभाविकपणे कोकणीवादी आहेत, मराठीवादी नाहीत असे असेल तर गोव्यातील इतके हिंदू मराठीवादी कसे आहेत ?

देश विस्कळीत होऊ लागल्यासारखा दिसत आहे. अनेकांना देशाच्या आजच्या स्थितीने स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वेळच्या परिस्थितीची आठवण होते. स्वातंत्र्यप्राप्तीचा क्षण हा देशाच्या, म्हणजे भारतीय समाजाच्या फाळणीचा क्षण ठरला. अर्थात ह्या दोन परिस्थितींत एक महत्त्वाचा फरक आहे. त्या वेळी ब्रिटिशांची सत्ता होती. देशाची फाळणी करण्यात त्यांनी पुढाकार घेतला. आज सार्वभौम भारतीय राज्य आहे. जर कुणाकडून देशाची परत फाळणी करण्याचे प्रयत्न गंभीरपणे करण्यात येऊ लागले, तर इतर सर्व उपाय थकल्यानंतर निर्वाणीचा उपाय म्हणून लष्कराचा वापर करता येईल. गनिमांना जर परक्या राज्याची कुमक मिळाली नाही आणि त्या परक्या राज्यामागे एक महासत्ता उभी राहिली नाही तर गनीम बराच रक्तपात करण्यात यशस्वी होतील. पण फाळणी घडवून आणण्यात यशस्वी होणार नाहीत. आज देशाची फाळणी घडून येणे असंभाव्य आहे.

पण निर्वाणीचे उपाय हे ' नॉर्मल ' परिस्थितीची परत स्थापना करण्यासाठी असतात. ह्या नॉर्मल परिस्थितीचे स्वरूप कसे असले पाहिजे ?

स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाची परिणती म्हणून जे भारतीय प्रजासत्ताक स्थापन करण्यात आले ते ' आधुनिक ' तत्त्वांवर आधारलेले राज्य आहे. सर्व भारतीयांचे समान नागरिकत्व, सर्वांसाठी समान कायदे आणि कायद्यापुढे सर्वांची समानता, समानतेवर आधारलेला न्याय ही ह्या राज्याची आधारभूत तत्त्वे आहेत. राज्यकारभाराची त्याने स्वीकारलेली उद्दिष्टे ' ऐहिक ' आहेत. नागरिकांच्या ऐहिक परिस्थितीत सुधारणा घडवून आणणे, सर्वांना शिक्षण, आरोग्य, किमान उत्पन्न उपलब्ध करून देणे,

दारिद्र्याचे उन्मूलन करणे, सामाजिक व आर्थिक दृष्टचा जे मागासलेले समूह आहेत त्यांना इतरांच्या पातळीवर आणण्यासाठी विशेष प्रयत्न करणे ही ह्या राज्याने स्वीकारलेली मध्यवर्ती उद्दिष्टे आहेत. राज्यव्यवहाराचे हे जे क्षेत्र आहे त्याच्यात सर्व भारतीय नागरिक समानतेच्या नात्याने सहभागी होऊ शकतात. त्यांचा धर्म किंवा जात किंवा वंश किंवा भाषा ह्यांमुळे त्यांना ह्या व्यवहारात विशेषाधिकार प्राप्त होत नाहीत किंवा कनिष्ठ, दुय्यम स्थान मिळत नाही. राज्यघटनेत हे ध्येय मूर्त झाले आहे. भारतीय प्रजासत्ताकाचा सर्व व्यवहार ह्या आदर्शाला अनुसरून झाला पाहिजे आणि तसा तो होत आहे असे सर्वांना, विशेषतः अल्पसंख्याकांना, दिसले पाहिजे. हे घडवून आणण्याची जबाबदारी प्रामुख्याने बहुसंख्याकांची आहे.

भारतीय जनतेच्या नावाने जरी भारतीय प्रजासत्ताक स्थापन करण्यात आले असले तरी वास्तवात ते मुख्यतः हिंदू मध्यमवर्गाने सर्व जनतेच्या वतीने स्थापन केले आहे. हिंदू मध्यमवर्ग म्हणजे सुशिक्षित (इंग्रजी शिकलेले), आणि आधुनिक व्यवसाय, विद्यापीठे, शासनव्यवस्था, न्याय-व्यवस्था ह्यांत सहभागी असलेल्या हिंदूंचा वर्ग. काही गौरवास्पद अपवाद वगळले तर स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाच्या अखेरच्या पर्वात मुस्लिम मध्यमवर्ग हा द्विराष्ट्रवादाच्या आणि फाळणीच्या बाजूने उभा होता. ह्या परिस्थितीत भारतात ' आधुनिक ', ' इहवादी ' राज्य स्थापन करण्याचा निर्णय हा दूर-दृष्टीचा आणि शहाणपणाचा निर्णय होता. ' आधुनिक इहवादी ' राज्य म्हणजे कोणत्याही विशिष्ट धार्मिक जमातीचे नसलेले असे राज्य. ही त्याच्या स्वरूपाची नकारी बाजू झाली. विधायक बाजू म्हणजे धर्म, वंश, भाषा, जात ह्यांच्या निरपेक्ष असलेल्या अशा समान नागरिकत्वावर आधारलेले आणि नागरिकांच्या ऐहिक परिस्थितीत सुधारणा घडवून आणण्यासाठी झटणारे राज्य.

असे राज्य चालविण्यात हिंदू मध्यमवर्गाला एकंदरीत अपयश आले आहे यात शंका नाही. आणि आज सामान्यपणे राज्याचा जो दुबळेपणा जाणवतो आहे त्याची बीजे ह्या अपयशात आहेत यात शंका नाही. पंजाबात फुटीर अतिरेकी अत्याचार यशस्वीपणे करू शकतात यातच हा दुबळेपणा दिसून येतो असे नाही. कै. भिन्द्रांवाले ह्यांनी अनेक गुन्हे केले आहेत असा प्रथमदर्शनी पुरावा असूनही कायद्याप्रमाणे त्यांच्यावर कारवाई होत नाही, सुवर्णमंदिरात गुन्हेगार आश्रय घेत आहेत, शस्त्रास्त्रे जमवीत आहेत हे सर्वांना माहीत असूनही सरकार ह्याचा बंदोबस्त करीत नाही हे जेव्हा दिसून आले तेव्हाच ही दुर्बलता स्पष्ट झाली. पण हे टोकाचे उदाहरण झाले. पोलीस कायद्याचे बंधन जुमानीत नाहीत, तर कायदा हाती घेतात, भ्रष्ट सरकारी अधिकारी अमुक एका जातीचे म्हणून त्यांना पाठीशी घालण्यात येते, विद्यापीठांचे कुलगुरू म्हणून काही जमातींतील व्यक्तींचीच निवड करण्यात येते ही सर्वांच्या परिचयाची परिस्थिती आहे. हा सगळा भारतीय राज्याच्या दुबळेपणाचा पुरावा आहे.

जातिजमातींच्या सामाजिक-मानसिक कोशातून भारतीय जनता अजून बाहेर पडलेली नाही, व्यक्तींची समान प्रतिष्ठा आणि ऐहिकता ह्या मूल्यांवर आधारलेला आधुनिक व्यवहार तिच्या पचनी पडलेला नाही हे ह्या दुरवस्थेचे मुख्य कारण आहे हे उघड आहे. ह्यामुळे लोकशाही प्रक्रियेप्रमाणे जे लोकप्रतिनिधी निवडून येतात ते आपापल्या जातिजमातींच्या हितसंबंधांचे संरक्षक आणि संवर्धक म्हणूनच स्वतःकडे पाहतात आणि इतर सर्व ह्याच दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहतात. ह्या परिस्थितीत विशिष्ट हितसंबंधांचे संतुलन करीत राहणे हे राज्यकर्त्यांचे प्रमुख साध्य ठरते. सबंध समाजाचे बहुविध आणि दूरगामी हित सामाजिक न्यायाशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने साधण्याचे उद्दिष्ट स्वीकारणारा आधुनिक व्यवहार ह्यामुळे क्षीण होतो. ' सर्वांसाठी समान कायदा आणि कायद्यापुढे सर्व समान ' ही सामाजिक व्यवस्था आणि सुरक्षितता ह्यांना आधारभूत असलेली तत्त्वेही हळूहळू सामाजिक व्यवहारा-तून हटत जातात. व्यक्तींची समान प्रतिष्ठा हे मूल्य ह्या तत्त्वांचा पाया आहे आणि जोपर्यंत हा पाया लोकांच्या विचारात आणि आचारात दृढ झालेला नाही, तोपर्यंत ही तत्त्वेही निःसत्त्वच राहणार.

' व्यक्तींची समान प्रतिष्ठा ' हे मूल्य स्वीकारणे म्हणजे विशिष्टत्वातून सार्वत्रिकतेत प्रवेश करणे होय. हिंदू जमातीपुरते पाहिले तर हा प्रवास फार दुर्घट आहे असे नाही. हिंदू समाजात जो

अनुक्रमणिका

जातिभेद आहे त्याला धार्मिक आधार नाही. (वर्णभेदाला धार्मिक आधार आहे, जातिभेदाला नाही.) जातिभेदाला आधार आहे तो सामाजिक रूढींचा आणि ग्रामीण अर्थव्यवस्थेचा. अस्पृश्यतेला धार्मिक आधार आहे पण पारंपरिक धार्मिक श्रद्धेतील हा घटक त्याज्य आहे ह्याविषयी आता दुमत नाही. सामाजिक व्यवहारातून अस्पृश्यता गेलेली नाही पण तिचा धार्मिक पाया उखडला गेला आहे. ह्या परिस्थितीत सामाजिक परंपरेत 'खालच्या' म्हणून मानलेल्या (आणि 'खाली' राहिलेल्या) जातींचा आधुनिक व्यवहारात प्रवेश करून देणे ही 'वरिष्ठ' हिंदू जातींची– हिंदू मध्यमवर्गाची– ऐतिहासिक जबाबदारी आहे. भारतीय राज्यघटना स्वीकारण्यात ही ऐतिहासिक जबाबदारी अभिप्रेत आहे. सर्वंध समाजाशी एकरूप झालेला असा सार्विक (युनिव्हर्सल) वर्ग मूलगामी सामाजिक परिवर्तन घडवून आणायला समर्थ असतो हा मार्क्सचा सिद्धांत येथे प्रस्तुत आहे. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर हिंदू मध्यमवर्गाने स्वतःचे विशिष्ट हितसंबंध असलेला वर्ग म्हणून व्यवहार केला आहे; सार्विक वर्ग म्हणून नव्हे. सार्विक वर्ग म्हणून आपली जबाबदारी पार पाडायची तर कोणती मूल्ये स्वीकारली पाहिजेत हे टिळकांनी आणि विशेषतः गांधीजींनी दाखवून दिले आहे. थोडक्यात हा विचार असा की ऐतिहासिक परंपरेमुळे बौद्धिक संस्कृतीचा वारसा आपल्याला लाभलेला आहे आणि ज्याच्या सामर्थ्यावर आधुनिक व्यवहारात आपण सत्तेची स्थाने संपादन करू शकतो त्याचे विश्वस्त असे स्वतःला मानून त्याचा वापर मध्यमवर्गाने सर्व समाजाला स्वतःच्या पातळीवर आणण्यासाठी केला पाहिजे. सर्व सामाजिक व्यवहारात नेतृत्वाच्या स्थानी असताना त्याची ही आत्मनिरपेक्षता, 'सर्वभूतहितरति' सर्व समाजाला जाणवली पाहिजे.

आधुनिक व्यवहार– म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांची साधना, उपयुक्तता आणि न्याय यांच्यावर आधारलेले कायदे व त्यांची अमलबजावणी, ह्यांसाठी साधनभूत असलेल्या संस्थांचे नियमन इ. व्यवहार– हा परंपरानिरपेक्ष असा व्यवहार आहे. कोणत्याही विशिष्ट सांस्कृतिक किंवा धार्मिक परंपरेशी निगडित असा तो व्यवहार नाही. आणि म्हणून जातीच्या कोशात राहणाऱ्या हिंदू समाजाचा ह्या व्यवहारात प्रवेश घडवून आणताना हिंदू मध्यमवर्ग इतर भारतीय धार्मिक जमातींच्या 'बहुजनसमाजा'चाही त्याच्यात प्रवेश घडवून आणू शकेल. पण ह्या कामात त्या त्या जमातींतील मध्यमवर्गाची साथ त्याला लाभली पाहिजे. ही साथ आज पुरेशी उपलब्ध नाही ही वस्तुस्थिती आहे.

'आधुनिक' मूल्ये ही काही एकाएकी मानवी इतिहासात प्रकट झालेली नवीन मूल्ये नाहीत. आध्यात्मिक मूल्यांनी धारण केलेली ऐहिक रूपे हेच त्यांचे खरेखुरे स्वरूप आहे. व्यक्तीची प्रतिष्ठा, व्यक्तीचे अनंत मूल्य हे एक मध्यवर्ती आध्यात्मिक मूल्य आहे. ह्या मूल्याला वास्तव, सामाजिक व्यवहारात मूर्त करण्याचा आग्रह आणि सामाजिक कार्यक्रम हा त्याच्यातील आधुनिकतेचा अंश आहे. पण ह्या मूल्याचा आविष्कार आर्थिक-राजकीय व्यवहारापलीकडे जाणारा आहे. भारतीय समाजाच्या चौकटीत ह्या आध्यात्मिक मूल्यांना आधुनिक रूप देण्याच्या प्रयत्नात जर मुस्लिम आणि ख्रिस्ती मध्यमवर्ग सहभागी होणार असतील, तर त्यांनाही आत्मपरिवर्तन घडवून आणावे लागेल. एक तर आध्यात्मिक सत्याचा मक्ता आपल्याकडे आहे हा त्यांच्या पारंपरिक श्रद्धेतील घटक त्यांना सोडून द्यावा लागेल. स्वतःच्या परंपरेकडे त्यांना ऐतिहासिक दृष्टीने पाहावे लागेल. (ख्रिस्ती विचारवंत **इतरांच्या** परंपरेकडे ऐतिहासिक दृष्टीने पाहतात. पण स्वतःची परंपरा, मार्क्सवाद्यांप्रमाणे, इतिहासनिरपेक्ष आहे असे मानतात.) ह्याशिवाय ते हिंदू परंपरेचा आदर करू शकणार नाहीत. दुसरी आणि विशेषतः मुस्लिम मध्यमवर्गाच्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट अशी की व्यक्तींच्या समान प्रतिष्ठेशी विसंगत असलेले आदेश जरी धर्मग्रंथांत असले, तरी ते त्याज्य आहेत हे त्यांना आपल्या धर्मबांधवांना स्पष्टपणे सांगावे लागेल; धर्मसुधारणा घडवून आणावी लागेल.

प्रत्येक धार्मिक परंपरेने, राज्यघटनेने स्थापन केलेल्या सामायिक राज्याशी विधायक संबंध जोडला तरच आधुनिक व्यवहार आणि पारंपरिक धार्मिक मूल्ये यांच्यामधील द्वैत नाहीसे होईल. पण ह्यासाठी प्रत्येक परंपरेला आत्मचिकित्सा आणि आत्मपरिवर्तन करावे लागेल.



उपयुक्ततावाद आणि न्याय – १

मे. पुं. रेगे

[जॉन स्टुअर्ट मिल यांच्या 'युटिलिटेरिॲनिझम' (उपयुक्ततावाद) ह्या पुस्तकाच्या पाचव्या प्रकरणाचे भाषांतर खाली दिले आहे. ह्या प्रकरणाचे मुळातील शीर्षक 'ऑन धि कनेक्शन बिट्वीन जस्टिस अँड युटिलिटी'– 'न्याय आणि उपयुक्तता यांच्यामधील संबंधाविषयी'– असे आहे. उपयुक्ततावाद ही आधुनिक पाश्चात्त्य नीतिविषयक विचारातील एक महत्त्वाची विचारसरणी आहे आणि तिने स्वीकारलेल्या न्यायाच्या संकल्पनेचे स्वरूप ह्या प्रकरणात मिल यांनी विस्ताराने विशद केले आहे.

प्रस्तुत भाषांतर शक्य तितके मुळाला धरून केले आहे; परंतु काही ठिकाणी विवेचनातील मुद्दे आणि संकल्पना अधिक स्पष्ट व्हाव्यात म्हणून भाषांतरकर्त्याने काही भर घातली आहे. असे करताना मिल यांच्या वैचारिक भूमिकेला यत्किंचितही धक्का लागणार नाही ही खबरदारी घेतली आहे.]

उपयुक्ततावादी नीतीच्या संकल्पनेला मान्यता लाभण्यात प्रमुख अडचण न्यायाच्या संकल्पनेपासून उद्भवते. नीतीच्या उपयुक्ततावादी संकल्पनेचा आशय असा स्पष्ट करता येईल : ज्या कृत्यांमुळे समाजाचे सुख जास्तीत जास्त वृद्धिंगत होते ती कृत्ये नैतिक किंवा योग्य होत. समाजाचे सुख म्हणजे अर्थात समाजातील व्यक्तींचे सुख. तेव्हा उपयुक्तता-वाद हा जो नीतिविषयीचा सिद्धांत आहे त्याचा एक भाग असा की, कृत्य योग्य आहे की नाही हे त्याचे सुख आणि दुःख ह्या स्वरूपाचे जे परिणाम घडून येतात त्यांच्यावरून केवळ ठरते. अर्थात कृत्याचे परिणाम सुख आणि दुःख अशा दोन्ही स्वरूपाचे असू शकतात. सामान्यपणे कृत्यांचे परिणाम असे दुहेरी किंवा मिश्र असेच असतात. तेव्हा एखादे कृत्य योग्य आहे की नाही हे ठरविताना त्याच्या सुखद आणि दुःखद अशा दोन्ही प्रकारच्या परि-णामांचा हिशोब करून त्या कृत्यापासून एकंदरीत दुःखापेक्षा सुख अधिक निष्पन्न होते असे आढळून आले तर ते कृत्य योग्य ठरेल. आता एखाद्या प्रसंगी व्यक्तीला अ आणि ब ह्या दोन कृत्यांपैकी कोणतेतरी एक कृत्य करता येणे शक्य आहे असे समजूया. मग समजा अ पासून निष्पन्न होणारे परिणाम ब पासून निष्पन्न होणाऱ्या परिणामांपेक्षा एकंदरीत अधिक सुखद आहेत असे असेल तर त्या प्रसंगी अ हे कृत्य नैतिक ठरते. तेव्हा सामान्यपणे असे म्हणावे लागेल : कोणत्याही प्रसंगी ज्या कृत्याचे परिणाम एकंदरीत जास्तीत जास्त सुखद असतील ते कृत्य योग्य होय.

आता एक प्रश्न असा की, कोणासाठी सुखद ? म्हणजे असे का की ज्या कृत्यामुळे ते कृत्य करणाऱ्या व्यक्तीला अधिकात अधिक सुख एकंदरीत लाभेल ते कृत्य योग्य असते असे हे म्हणणे आहे ? असे नाही. उपयुक्ततावादी सिद्धांत असा की, ज्या कृत्यामुळे एकंदरीत जास्तीत जास्त सुख निष्पन्न होते, मग हे सुख (कर्ता धरून) कुणाकुणाच्याही अनुभवाला येत असो, ते कृत्य योग्य होय. कृत्यांपासून जी सुखदुःखे निष्पन्न होतात ती कोणत्या आणि किती व्यक्तींना लाभतात हा प्रश्नच, ह्या सिद्धांताप्रमाणे, अप्रस्तुत आहे. ज्या कृत्यामुळे एकंदरीत जास्तीत जास्त सुख निष्पन्न होते ते कृत्य योग्य असते; मग ते कोणत्याही व्यक्तींच्या वाट्याला येवो असा हा सिद्धांत आहे. थोडक्यात, ज्या कृत्यांमुळे एकंदरीत जास्तीत जास्त सर्वसाधारण सुख निष्पन्न होते ती कृत्ये नैतिक दृष्ट्या योग्य होत असा नैतिकतेचा उपयुक्ततावादी निकष आहे.

कृत्य नैतिक आहे की नाही हे केवळ त्याच्या परिणामांवरून ठरते ह्या उपयुक्ततातादी दृष्टि-कोणाच्या विरोधी दृष्टिकोणही आपण व्यवहारात अनेकदा स्वीकारतो. काही कृत्ये अशी असतात की ती त्यांच्या स्वरूपामुळेच योग्य ठरतात, त्यांच्या-पासून जे सुखद परिणाम घडून येतात त्यांच्यामुळे

अनुक्रमणिका

ती योग्य ठरतात असे नसते असे आपण मानतो. उदा., दिलेले वचन पाळण्याचे कृत्य केवळ त्याच्या स्वरूपामुळेच, ते वचन पाळण्याचे कृत्य आहे ह्यामुळेच योग्य असते. ते योग्य आहे की - नाही हा निर्णय करण्यासाठी त्याच्यापासून निष्पन्न होणाऱ्या सुखदुःखरूप परिणामांचा हिशोब करण्याचे कारणच नसते अशी आपली धारणा असते. हा उपयुक्तता-वादाला विरोधी असलेला दृष्टिकोण आहे.

आता न्यायाविषयीचा आपला नेहमीचा दृष्टिकोण असाच, उपयुक्ततावाद अमान्य करणारा असतो. एखादे कृत्य न्यायाला धरून असेल तर त्याच्या ह्या स्वरूपावरूनच, ते न्याय्य आहे ह्यामुळेच, योग्य ठरते असे आपण मानतो. शिवाय 'न्याय' ह्या संकल्पनेला आपण अतिशय महत्त्व देतो. इतर व्यक्तींशी आपण जे वर्तन करतो किंवा जे सामाजिक व्यवहार प्रचलित असतात ते कितपत योग्य किंवा अयोग्य आहेत ह्याचा निर्णय करताना न्यायाचा निकष मूलभूत असतो असे आपण मानतो. अन्याय्य कृत्याचे परिणाम जरी सुखद असले तरी ते कृत्य अन्याय्य असल्यामुळेच गैर किंवा निषिद्ध असते अशीच आपली दृढ धारणा असते. 'जे न्याय्य आहे ते केलेच पाहिजे. मग आकाश कोसळले तरी हरकत नाही' हे वचन प्रसिद्ध आहे आणि ते आपल्याला एकदम पटते. तेव्हा व्यवहारात न्यायाची जी संकल्पना आपण स्वीकारतो आणि वापरतो ती उपयुक्ततावादी सिद्धांताशी विसंगत आहे आणि त्याला विरोधी आहे ह्यात शंका नाही. त्यांच्यात मेळ कसा घालता येईल हा प्रश्न आहे.

'न्याय' ह्या संकल्पनेशी आपली नैतिक भावना तीव्रपणे निगडित असते. अन्याय्य कृत्य आपल्याला अतिशय निषिद्ध वाटते आणि ते करणाऱ्याला शासन व्हावे असेही आपल्याला उत्कटपणे वाटते. ही एक सार्वत्रिक भावना, सर्व समाजांत आणि व्यक्तींत आढळणारी भावना आहे असे दिसते. ह्यावरून एक निष्कर्ष सुचतो तो असा की, न्यायाविषयीची भावना ही एक सहजप्रवृत्ती आहे.

न्यायाविषयीची भावना ही एक सहजप्रवृत्ती आहे असे जर तात्पुरते मानले, तर ह्या सहजप्रवृत्तीचे स्वरूप दुहेरी आहे असे मानावे लागेल. ह्या सहज-प्रवृत्तीचे एक बौद्धिक अंग असते. काही प्रकारची कृत्ये न्याय्य असतात– उदा., मजुराला जी मजुरी मी कबूल केली असेल ती मी त्याला देणे न्याय्य आहे– असे आपल्याला सरळ दिसून येते; न्याय्यता हा गुण ह्या प्रकारच्या कृत्यांच्या अंगी असतो असे साक्षात आकलन आपल्याला होते आणि हे आपल्याला होणारे सरळ, साक्षात, अव्यवहित आकलन हे न्यायाच्या सहजप्रवृत्तीचे बौद्धिक अंग असते. अमूक जातीचे फळ विषारी असते हे जसे आपल्याला अनु-भवाने शिकावे लागते तसे न्यायाविषयी नसते. अमूक प्रकारचे कृत्य न्याय्य आहे व म्हणून ते करणे योग्य आहे हे आपले आकलन स्वाभाविक, सहज व अशिक्षित असते. न्यायाविषयीच्या सहजप्रवृत्तीत ह्या बौद्धिक अंगाबरोबरच भावनिक अंगही अंतर्भूत असते. अन्याय्य कृत्याविषयी धिक्काराची भावना आपल्या मनात जागृत होते आणि ह्या भावनेत अन्याय्य कृत्य करणाऱ्याला शासन करावे ही इच्छाही अंतर्भूत असते. न्यायाच्या सहजप्रवृत्तीचा आविष्कार असलेली ही भावनाही स्वाभाविक भावना असते. ती व्यक्तीला मिळालेल्या शिक्षणामुळे न्याय्य-अन्याय्य कृत्यांशी निगडित झालेली नसते.

पण न्यायाविषयीची सहजप्रवृत्ती माणसाच्या प्रकृतीतच अंतर्भूत असते असे मानले तरी त्यापासून काय निष्पन्न होईल ? अमूक प्रकारची कृत्ये न्याय्य असतात, हा आपला निर्णय सहजप्रवृत्तीवर आधार-लेला असल्यामुळे तो प्रमाण, अस्खलनीय, स्वीकारार्ह असला पाहिजे हे त्यापासून निष्पन्न होत नाही. किंवा अन्याय करणाऱ्याला शासन केले पाहिजे ही आपली भावना नेहमी योग्य असते असेही सिद्ध होत नाही. आपल्याला सरळ, स्वाभाविक वाटणारे निर्णय चूक असू शकतील. ते आपल्याला अनुभवाच्या आधारे दुरुस्त करावे लागतील. आणि आपण सहजप्रेरणेने केलेले कृत्य गैर असू शकेल.

वस्तूंविषयी आपल्या मनात ज्या भावना निर्माण होतात त्या वस्तूंच्या अंगी असलेल्या, 'वस्तुनिष्ठ' गुणांशी निगडित असतात असे मानण्याकडे माण-सांची स्वाभाविक प्रवृत्ती असते. आपण असे मानतो की वस्तूंच्या अंगी असलेल्या, म्हणजे वस्तुनिष्ठ अस-लेल्या गुणांचे आपल्याला जे दर्शन होते त्यावर आपल्या ह्या भावना आधारलेल्या असतात. उदा., एखाद्या स्त्रीविषयी आपल्या मनात जर आकर्षणाची

अनुक्रमणिका

भावना जागृत झाली तर तिच्या ठिकाणी असलेल्या सौंदर्य ह्या वस्तुनिष्ठ गुणाचे आपल्याला दर्शन झाल्याने ही भावना आपल्या ठिकाणी उत्तेजित झालेली असते असे आपण अनेकदा मानतो. पण सौंदर्य असा वस्तुनिष्ठ गुण आहे की नाही हे तपासून पाहणे आवश्यक आहे. न्याय्यता ह्या गुणाविषयी असेच म्हणता येईल. न्यायाविषयी, म्हणजे न्याय्य व अन्याय्य कृत्यांविषयी आपल्या मनात उत्कट भावना संबंधित असतात ही गोष्ट खरी आहे. ह्या दृष्टीने न्याय्य कृत्ये आणि केवळ उपयुक्त सुखकारक कृत्ये ह्यांच्यात फरक आहे. एखादे कृत्य अत्यंत उपयुक्त आहे, त्याचे परिणाम मोठ्या प्रमाणावर एकंदरीत सुखकारक होतात असे आपल्याला आढळून आले, तर त्याच्याविषयी आपल्या मनात अनुकूल भावना निर्माण होते. पण न्याय्य कृत्याविषयी आदराची व अन्याय्य कृत्यांविषयी धिक्काराची जी भावना आपल्या मनात निर्माण होते ती केवळ उपयुक्त कृत्यांविषयी निर्माण होणाऱ्या भावनांपेक्षा कितीतरी अधिक उत्कट असते. तेव्हा न्यायाशी निगडित असलेली एक विशिष्ट भावना आपल्या अंतःकरणात वसत असते हे मान्य करूया. पण ह्यावरून असे सिद्ध होत नाही, की न्याय्यता असा एक वस्तुनिष्ठ धर्म आहे आणि त्याचे आपल्याला कित्येक कृत्यांच्या ठिकाणी जे दर्शन होते त्यावर ही भावना आधारलेली असते. न्याय्यता असा कृत्यांच्या ठिकाणी असलेला एक मूळचा, साधा आणि विशिष्ट धर्म आहे की नाही हे आपल्याला तपासून पाहावे लागेल. विशिष्ट रंग किंवा चव हा ज्याप्रमाणे वस्तूंच्या अंगी असलेला एक विशिष्ट गुण असतो त्याप्रमाणे न्याय्यता असा कृत्यांच्या ठिकाणी असलेला एक विशिष्ट गुण असतो का ? की त्रिकोण असण्याचा गुण ज्याप्रमाणे कित्येक गुणांचा मिळून बनलेला असतो आणि ह्या गुणांमध्ये जसे त्याचे विश्लेषण करता येते त्याप्रमाणे न्याय्यता ह्या गुणाचेही आहे. तो साधा आणि मूळचा असा गुण नाही, कित्येक गुणांचा मिळून बनलेला आहे. ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधायची रीत अशी : ज्या वेगवेगळ्या कृत्यांना आपण न्याय्य म्हणू त्यांच्यात एखादा समान गुण किंवा गुणांचा समुच्चय असतो का, तसेच ज्या वेगवेगळ्या कृत्यांना आपण अन्याय्य म्हणू त्यांच्यातही एखादा समान गुण किंवा गुणसमुच्चय असतो का हे प्रथम पाहावे लागेल. आता समजा न्याय्य कृत्यांमध्ये समान असा गुणांचा एक समुदाय असतो असे आढळून आले. मग माणसांच्या भावनांच्या घडणीचे जे मानसशास्त्रीय नियम आपल्याला माहीत आहेत त्यांना अनुसरून ह्या गुणसमुदायाशी आपण न्यायाची म्हणून जी भावना ओळखतो तशी भावना निगडित होणे शक्य आहे का हे पाहावे लागेल. न्याय हा गुणसमुदाय आहे आणि अशी भावना ह्या गुणसमुदायाशी संलग्न होणे मानसशास्त्रीय नियमांना अनुसरून स्वाभाविक आहे असे जर आपल्याला आढळून आले, तर 'न्याय' ह्या संकल्पनेचे आणि न्यायाशी संलग्न असलेल्या भावनेचे स्पष्टीकरण आपण केले असे होईल. मग न्याय्यता अशा कृत्यांच्या ठिकाणी आढळून येणारा मूळचा गुण आहे आणि न्यायाविषयीची भावना ही मानवी अंतःकरणातील एक अंतिम सहजप्रवृत्ती आहे असे मानायचे कारण उरणार नाही.

तेव्हा ज्या प्रकारच्या कृत्यांना किंवा माणसामाणसांतील परस्परसंबंधांना न्याय्य किंवा अन्याय्य मानण्यात येते त्यांना एकामागून एक नजरेखालून घालूया. ह्या प्रकारची कृत्ये किंवा परस्परसंबंध न्याय्य (किंवा अन्याय्य) आहेत ह्याविषयी बरीच एकवाक्यता आहे असे आढळून येईल.

पहिली गोष्ट अशी की एखाद्या व्यक्तीचे वैयक्तिक स्वातंत्र्य, तिची मालमत्ता किंवा कायद्याप्रमाणे जे तिच्या मालकीचे आहे ते तिच्याकडून हिरावून नेणे अन्याय्य असते असे सामान्यपणे मानण्यात येते. ' न्याय्य ' आणि ' अन्याय्य ' ह्या पदांच्या उपयोजनाचे हे एक उदाहरण असे आहे, की त्याच्यात ह्या पदांचा एक अर्थ अगदी स्पष्टपणे व्यक्त होतो. हा अर्थ असा, की एखाद्याच्या कायदेशीर हक्कांचा आदर करणे न्याय्य असते आणि त्यांचा भंग करणे अन्याय्य असते. पण ह्या विधानाला अपवादही असतात आणि हे अपवाद न्याय आणि अन्याय ह्यांची जी इतर रूपे आहेत त्यांच्याशी संबंधित असतात. उदा., ज्या माणसाचे कायदेशीर हक्क हिरावून घेण्यात आले असतील ते त्याने कायद्याप्रमाणेच गमावलेले असतील. त्याने गुन्हा केला असेल व म्हणून त्याला तुरुंगवास भोगावा लागत असेल.

वैयक्तिक स्वातंत्र्याचा त्याचा जो कायदेशीर हक्क आहे तो गुन्हा केल्यामुळे कायद्याप्रमाणेच त्याने गमावलेला आहे आणि म्हणून तो हिरावून घेणे न्याय्य आहे.

पण ह्याहीपेक्षा महत्त्वाचा मुद्दा असा, की व्यक्तीचे जे कायदेशीर हक्क हिरावून घेण्यात आले असतील ते त्याला बहाल करणे मुळातच गैर असेल. हे हक्क त्याला देणारा कायदाच वाईट असेल. एखादा कायदा जेव्हा असा वाईट असतो, तेव्हा त्याचा भंग करणे न्याय्य असते की अन्याय्य असते ? ह्या बाबतीत मोठाच मतभेद आढळून येतो. काहींचे म्हणणे असे, की कायदा कितीही वाईट असो, व्यक्तीने त्याचा भंग करणे कधीही योग्य नसते. व्यक्तीचा अशा कायद्याला जो विरोध असेल तो, कायदे करण्याचा ज्यांना अधिकार असेल त्यांच्याकरवी त्या कायद्यात बदल घडवून आणण्याच्या त्याच्या प्रयत्नांतून केवळ व्यक्त झाला पाहिजे. ह्या मताप्रमाणे पाहता ज्यांनी जुलमी कायद्यांविरुद्ध बंड करून समाजाची स्थिती अनेक प्रकारे सुधारली अशा मानवजातीच्या अनेक वंद्य उपकारांची कृत्ये निषेधार्ह ठरतील. शिवाय अनेकदा परिस्थिती अशी असते, की अपायकारक संस्थांविरुद्ध बंड करण्याशिवाय त्यांच्यात इष्ट त्या सुधारणा करण्याचा मार्गच नसतो. आणि हे मत हा एकमेव मार्ग निषिद्ध ठरविते. म्हणजे अहितकारक संस्थांना संरक्षण देते. ह्या मताचे पुरस्कर्ते त्याचे समर्थन उपयुक्ततेच्या तत्त्वाच्या आधारे करतात. कायद्याचे पालन करण्याची वृत्ती ही समाजाच्या एकंदर हिताच्या दृष्टीने इतकी उपकारक आहे, की तिचे सर्वतोपरी जतन करणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. वाईट कायद्यांचा कितीही त्रास झाला तरी एकदा त्यांचा भंग आपण करू लागलो, की ही वृत्ती क्षीण होईल आणि ह्याचे अत्यंत अनिष्ट परिणाम घडून येतील. अनेकजण ह्याच्या पूर्णपणे विरुद्ध असलेल्या मताचा पुरस्कार करतात. वाईट कायदा मोडल्याने कोणताही दोष लागत नाही असे त्यांचे म्हणणे असते. केवळ अन्याय्य कायदा मोडावा असे म्हणत नाहीत. अन्य प्रकारे अनिष्ट असलेला– उदा., जो कुणावर अन्याय करीत नाही पण ज्याचे परिणाम अनिष्ट असतात असा–कायदाही मोडणे दोषास्पद नसते असे त्यांचे म्हणणे आहे. कित्येकजण केवळ अन्याय्य असलेले कायदे मोडण्याची मुभा देतात. काहींचे म्हणणे असे, की ज्या कायद्याचे परिणाम अनिष्ट असतात व म्हणून जो वाईट असतो तो अन्याय्य असतोच. कारण कोणताही कायदा व्यक्तींच्या नैसर्गिक स्वातंत्र्यावर बंधने घालतो आणि ह्या बंधनांमुळे जर सामाजिक हित वृद्धिंगत होत नसेल तर ती अन्याय्य असतात, व म्हणून तो कायदा अन्याय्य असतो.

ही मतमतांतरे ध्यानात घेतली की एक गोष्ट स्पष्ट होते. अन्याय्य कायदे असू शकतात ह्याविषयी त्यांच्यात एकवाक्यता आहे. म्हणजे कायदा हा काही न्यायाचा अंतिम निकष नव्हे. अस्तित्वात असलेले कायदे एखाद्याचा अन्याय्य ठरेल असा लाभ करून देत असतील आणि एखाद्याची अन्याय्य ठरेल अशी हानी करीत असतील ही शक्यता वरील सर्व मते मान्य करतात. आता कायद्याचा भंग करणे अन्याय्य आहे असे जेव्हा आपण मानतो तेव्हा त्याच्यामुळे कुणाच्या तरी हक्कावर अतिक्रमण होत असते ह्या कारणासाठी होय. जेव्हा एखादा कायदाच अन्याय्य आहे असे आपण मानतो तेव्हाही त्याचे कारण हेच असते. त्याच्यामुळे कोणाच्या तरी हक्कावर अतिक्रमण होत असते. अर्थात जेव्हा कायद्याकडूनच एखाद्याच्या हक्कावर अतिक्रमण होत असते तेव्हा हा हक्क कायदेशीर असू शकत नाही. तेव्हा आपण त्याला दुसरे नाव देतो. अन्याय्य कायदा कुणाच्या तरी नैतिक हक्कावर अतिक्रमण करतो असे आपण म्हणतो. तेव्हा अन्यायाचा दुसरा प्रकार म्हणजे जे लाभण्याचा एखाद्या व्यक्तीला **नैतिक हक्क** असतो ते तिच्यापासून हिरावून घेणे किंवा ते तिला न देणे.

तिसरी गोष्ट अशी : जी इष्ट किंवा अनिष्ट गोष्ट लाभण्याची व्यक्तीची पात्रता असते ती तिला लाभणे न्याय्य असते. जी इष्ट गोष्ट लाभण्याची किंवा जी अनिष्ट गोष्ट सहन करावी लागण्याची पात्रता तिच्या ठिकाणी नसते ती तिला लाभणे किंवा सहन करावी लागणे अन्याय्य असते. सामान्य माणसांच्या मनात न्यायाविषयीच्या कल्पनेची जी अनेक रूपे असतात त्यांच्यात सर्वांत स्पष्ट व ठाम रूप जर कोणते असेल तर ते हे होय. तेव्हा प्रश्न निर्माण होतो तो असा, की ह्या पात्रतेचे स्वरूप काय ? ही

पात्रता कशात सामावलेली असते ? सामान्यपणे असे म्हणता येईल, की एखाद्याने जर योग्य ते केलेले असेल तर इष्ट गोष्ट प्राप्त होण्याला तो पात्र असतो आणि त्याने जर काही अयोग्य केले असेल तर अनिष्ट प्राप्त होण्याला तो पात्र असतो. विशेषतः त्याने ज्यांचे भले केले असेल त्यांच्याकडून इष्टाची प्राप्ती होण्याला आणि त्याने ज्यांचे वाईट केले असेल त्यांच्याकडून अनिष्टाची प्राप्ती होण्याला तो पात्र असतो. वाईटाची परतफेड भल्याने करावी ह्या उपदेशाप्रमाणे वागणे हे न्यायाने वागणे असते असे कुणी मानीत नाही. असे वागताना आपण न्यायाचा विचार बाजूला सारून इतर गोष्टींना प्राधान्य देत असतो; उदा. साधुत्वाचा किंवा क्षमाशीलतेचा आदर्श.

चवथी गोष्ट अशी, की कुणाच्याही विश्वासाचा भंग करणे अन्यायाचे असते हे सर्वमान्य आहे. आपण काही करू असा करार जर आपण केला असेल मग तो स्पष्टपणे केलेला असो किंवा तो अभिप्रेत असो त्याचा भंग करणे अन्याय्य असते. किंवा आपल्या वर्तनामुळे निर्माण होणाऱ्या अपेक्षा फलद्रूप न करणे अन्याय्य असते. विशेषतः आपण ह्या अपेक्षा जर जाणूनबुजून निर्माण केल्या असतील तर. न्यायाच्या संकल्पनेमुळे ज्या वेगवेगळ्या गोष्टी करण्याची किंवा न करण्याची बंधनें आपल्यावर पडतात, किंवा दायित्व आपल्याला जडते अशा काहींचा उल्लेख आपण वर केला आहे. त्यांच्याप्रमाणेच विश्वासभंग न करण्याचे दायित्वही केवल किंवा निरपेक्ष नसते. म्हणजे कोणत्याही परिस्थितीत ते अबाधित राहते असे नाही. त्याच्या विरोधात दुसऱ्या बाजूने अधिक बंधनकारक असे दायित्व जर उभे राहिले किंवा ह्या दायित्वातून आपल्याला मोकळे करणारे वर्तन जर संबंधित व्यक्तीच्या हातून घडले तर ते पालन करण्याचे कारण राहत नाही.

पाचवा मुद्दा : पक्षपात करणे न्यायाशी विसंगत असते ह्याविषयीही एकवाक्यता आहे. ज्या बाबतीत एका व्यक्तीऐवजी दुसऱ्या व्यक्तीवर मेहेरबानी करायला किंवा अनुकूलता दाखवायला वाव नसतो अशा बाबतीत कुणावर मेहेरबानी करणे किंवा कुणाला अनुकूलता दाखविणे अन्याय्य असते. पण निःपक्षपाती असणे हे स्वतःच एक कर्तव्य असते असे आपण मानीत नाही. तर दुसरे कोणतेतरी कर्तव्य पार पाडण्याचे ते साधन असते. कारण मेहेरबानी करणे किंवा विशेष ममतेने वागविणे नेहमीच गर्ह्य असते असे आपण मानीत नाही. किंबहुना काही अपवादात्मक परिस्थितीतच असे वागणे धिक्काराई ठरते. कोणत्याही कर्तव्याचा भंग न करता आपल्या आप्तमित्रांचा विशेष लाभ करून देणे एखाद्या माणसाच्या अखत्यारीत असताना त्याने जर तसे केले नाही, परकी माणसे आणि आप्तमित्र ह्यांना समान लेखत असल्यामुळे जर असे करण्यापासून तो निवृत्त होत असेल, तर त्याची प्रशंसा करण्यापेक्षा आपण त्याला दोषच देऊ. मित्र म्हणून, संबंधी म्हणून किंवा सोबती म्हणून एका माणसाऐवजी दुसऱ्याला आपण जवळ केले (आणि अशा रीतीने पक्षपात केला) तर त्यात काही अन्याय आहे असे कुणी मानीत नाही. अर्थात जेव्हा कुणाच्या हक्कांचा प्रश्न उपस्थित होतो, तेव्हा निःपक्षपाती वृत्ती बंधनकारक असते. पण प्रत्येकाला त्याच्या हक्कांप्रमाणे जे लाभणे योग्य आहे, ते त्याला पोचविण्याचे जे सामान्य बंधन आहे त्याच्यात हे बंधन अंतर्भूत आहे. उदा., न्यायासन (ट्रायब्यूनल) हे निःपक्षपाती असलेच पाहिजे. कारण ज्या वस्तूविषयी दोन पक्षांत वाद आहे ती, तिच्यावर ज्याचा हक्क असेल त्या पक्षाला, इतर कसलाही विचार न करता, देण्याचे बंधन त्याच्यावर असते. दुसऱ्या प्रकारच्या प्रसंगात निःपक्षपातीपणाचा अर्थ केवळ पात्रतेचा विचार करून निर्णय घेणे असा होतो. उदा., न्यायाधीश, शिक्षक किंवा आईबाप ह्यांच्यावर जेव्हा बक्षीस किंवा शिक्षा द्यायची पाळी येते तेव्हा त्यांना निःपक्षपाती वृत्ती धारण करावी लागते. इतर काही प्रसंगी निःपक्षपातीपणाचा अर्थ केवळ सार्वजनिक हितावर दृष्टी ठेवून निर्णय घेणे असा होतो. उदा., जेव्हा अनेक उमेदवारांमधून सरकारी कामदार म्हणून नेमणूक करण्यासाठी निवड करण्याचा प्रसंग येतो तेव्हा. सारांश, निःपक्षपातीपणा हे जे न्यायाच्या कल्पनेत अंतर्भूत असलेले बंधन आहे त्याचा थोडक्यात अर्थ एवढाच की त्या त्या प्रसंगी ज्या गोष्टींचा विचार करून निर्णय घेणे योग्य असते असे मानण्यात येते तेवढ्याच केवळ गोष्टी विचारात घेऊन निर्णय घेणे; आणि त्याच्याहून भिन्न निर्णय घेण्याकडे

मनाचा कल करायला कारणीभूत होणाऱ्या इतर प्रवृत्तींना आवरून धरणे.

निःपक्षपातीपणाच्या कल्पनेशी संलग्न असलेली दुसरी संकल्पना म्हणजे **समतेची** संकल्पना होय. न्यायाच्या आपल्या संकल्पनेत आणि ह्या संकल्पनेला धरून होणाऱ्या व्यवहारात अनेकदा समतेची संकल्पना घटक म्हणून समाविष्ट असते. आणि अनेकांच्या दृष्टीने समता हे न्यायाच्या संकल्पनेचे सारच होय. पण समतेच्या संबंधात पाहिले, तर न्यायाच्या संकल्पनेविषयी खूपच मतभेद असल्याचे आढळून येते. आणि समता कितपत उपयुक्त ठरेल ह्याविषयी असलेल्या मतभेदांमुळे हे मतभेद निर्माण झालेले असतात असेही दिसून येते. समता पाळली पाहिजे असा न्यायाचा आदेश असतो असेच प्रत्येकजण सांगतो. पण जेव्हा विशिष्ट बाबतीतल्या विषमतेमुळे इष्ट परिणाम घडून येतात असे त्याला वाटते तेव्हा अशी विषमता अन्याय्य नसते, समतापालनाचा जो सामान्य आदेश न्यायाच्या संकल्पनेपासून लाभतो त्याला अशी विषमता अपवादभूत असते असेही तो म्हणतो. म्हणजे उपयुक्त विषमता न्यायाला धरून असते, एरवी सर्वत्र समानता असली पाहिजे अशी ही भूमिका आहे. सर्वांच्या हक्कांना समान संरक्षण दिले पाहिजे हे सर्वमान्य आहे. पण हे मान्य करीत असतानाच अनेकजण हक्कांच्या बाबतीत पराकोटीच्या विषमतेचेही समर्थन करतात. म्हणजे एकाचे हक्क आणि दुसऱ्याचे हक्क यांच्यात कितीही तफावत असू शकेल. अशी तफावत आहे यावरून ही अन्याय्य व्यवस्था आहे असे निष्पन्न होत नाही. पण कोणाचे जे काही हक्क असतील त्यांचे संपूर्ण संरक्षण होणे न्याय्य असते. एकाच्या हक्कांना संरक्षण देण्यात येते आणि दुसऱ्याच्या हक्कांना तेवढे संरक्षण देण्यात येत नाही ही विषमता अन्याय्य ठरते असे हे म्हणणे आहे. गुलामगिरीची पद्धत असलेल्या देशातसुद्धा गुलामांचे जे काही हक्क असतील ते मालकांच्या हक्कांइतकेच पवित्र मानले पाहिजेत हा सिद्धांत स्वीकारण्यात येतो. आणि जर न्यायासन सारख्याच काटेकोरपणे दोघांच्या हक्कांचे संरक्षण करीत नसेल, तर ते अन्याय करते असेच मानण्यात येते. पण गुलामगिरीच्या पद्धतीमध्ये गुलामांना बजावता येतील असे फारसे हक्कच नसतात ही गोष्ट अन्याय्य मानण्यात येत नाही. कारण ही पद्धती उपयुक्त आहे हा विश्वास ह्यामागे असतो. काहीजण असे मानतात, की समाजात वेगवेगळे दर्जे असणे उपयुक्त असते. जे असे मानतात, त्यांना संपत्ती आणि सामाजिक विशेषाधिकार यांची अशा भिन्न दर्जांना अनुसरून विषम वाटणी होणे अन्याय्य वाटत नाही. पण ज्यांना अशा भिन्न सामाजिक दर्जांची आवश्यकता पटलेली नसते त्यांना ही विषम वाटणी अन्यायाची वाटते. समाजात शासनव्यवस्था असणे ज्यांना उपयुक्त वाटते, त्यांना दंडाधिकाऱ्यांना (मॅजिस्ट्रेट्स) जे अधिकार असतात ते इतर नागरिकांना नसतात ही विषमता अन्याय्य वाटत नाही. समतेच्या सिद्धांताचे आग्रहाने प्रतिपादन करणाऱ्यांमध्येही कोणत्या सामाजिक पद्धती उपयुक्त ठरतील ह्याविषयी जे मतभेद असतात त्यांना अनुसरून न्यायाच्या स्वरूपाविषयीही मतभेद असलेले दिसून येतात. काही साम्यवाद्यांच्या मताप्रमाणे समाजाच्या श्रमातून जे उत्पादन होते त्याची पूर्णपणे समान अशीच वाटणी होणे योग्य असते. दुसरी कोणतीही वाटपपद्धती अन्यायकारक होईल असे ते मानतात. दुसऱ्या काहीजणांचे मत असे आहे, की ज्यांच्या गरजा अधिक त्यांना त्या प्रमाणात अधिक लाभले पाहिजे. इतर कित्येक असे मानतात, की जे अधिक कष्ट करतात किंवा अधिक उत्पादन करतात किंवा जे करीत असलेली सेवा अधिक मोलाची असते त्यांनी अधिक हिस्सा मागितला तर ते न्याय्य ठरेल. आणि जेव्हा नैसर्गिक न्यायाच्या तत्त्वाला आवाहन करून ह्या प्रत्येक मताचे समर्थन करण्यात येते तेव्हा ते पटण्याजोगे वाटते.

'न्याय' ह्या पदाचा इतक्या भिन्न प्रकारे वापर करण्यात येतो, आणि तरीही हे पद वेगवेगळ्या संदर्भात भिन्न अर्थ व्यक्त करते असे आपण मानीत नाही. मग ते जर एकच अर्थ व्यक्त करीत असेल तर त्याचे जे हे सर्व भिन्न उपयोग आपण करतो त्यांना एकत्र सांधणारा दुवा शोधून काढला पाहिजे आणि न्यायाविषयी आपली जी नैतिक भावना आहे ती ह्या समान घटकाशी, त्याच्या स्वरूपामुळेच, संलग्न झालेली असते असे दाखवून दिले पाहिजे. हे सोपे काम नाही. ह्या अडचणीत ह्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीकडे लक्ष दिले आणि त्याच्या अर्थाचा विकास

अनुक्रमणिका

कसा झाला आहे हे समजून घेतले तर आपल्याला साहाय्य होणे शक्य आहे.

बहुतेक भाषांच्या बाबतीत असे दिसते (ते सर्वच भाषांना लागू पडेल असे नाही), की 'न्याय्य' ह्या शब्दाशी जुळणारे त्यांच्यातील जे शब्द आहेत त्यांची व्युत्पत्ती कायदा घालून देणाऱ्या हुकूमनाम्याशी संबंधित आहे. Justum हा शब्द jussum ह्या शब्दाचेच एक रूप आहे आणि jussum म्हणजे जे आदिष्ट आहे ते. 'डायकेटोव' हा शब्द 'डायके' ह्या, न्यायालयातील खटला ह्या अर्थाचा वाचक असलेल्या शब्दापासून सरळ साधलेला आहे. 'रेख्ट' ह्या जर्मन शब्दापासून इंग्रजी 'राइट' आणि 'राइचिअस' हे शब्द निघालेले आहेत आणि 'रेख्ट' ह्यांचा अर्थ कायदा. ज्यांना आपण न्यायालये म्हणतो, ती कायद्याची आलये असतात आणि न्यायाची अंमलबजावणी ही कायद्याची अंमलबजावणी असते. फ्रेंचमध्ये कायद्याप्रमाणे निवाडा देणाऱ्या शासकीय संस्थेला La justice म्हणतात. (मराठीत 'न्यायालय' म्हणतात त्याप्रमाणेच) आता ऐतिहासिक दृष्टीने पाहता शब्दाचा जो ळ अर्थ होता तो त्याचा अर्थ आजही प्रचलित ासला पाहिजे असे मानण्याची तार्किक चूक मी करीत नाही. शब्दाने आज कोणती कल्पना व्यक्त होते ह्याविषयी थोडेसेच मार्गदर्शन व्युत्पत्तीपासून लाभू शकेल. पण ह्या कल्पनेचा उदय कसा झाला हे समजायला त्याच्या व्युत्पत्तीइतका दुसरा चांगला आधार नाही हे उघड आहे. तेव्हा न्यायाच्या कल्पनेच्या घडणीत जो अगदी मूळ, प्राथमिक घटक आहे तो म्हणजे कायद्याला अनुसरण्यात न्याय असतो ही कल्पना होय. ह्याविषयी संशय बाळगायचे कारण नाही. ख्रिस्ती धर्माचा उदय होईपर्यंत हीच न्यायाची संपूर्ण संकल्पना होती. व्यवहारात ज्या ज्या कोणत्या गोष्टींविषयी उपदेशाची किंवा आदेशाची आवश्यकता भासते त्या सर्वांना व्यापू पाहणारे असे हिब्रू लोकांचे कायदे होते आणि हे कायदे साक्षात परमेश्वराने घालून दिले आहेत अशी त्यांची श्रद्धा होती. ह्या गोष्टी ध्यानात घेतल्या तर न्याय म्हणजे कायद्याचे पालन ही कल्पना त्यांच्यात प्रचलित होती ह्याच्यात काही अनपेक्षित नाही. पण इतर राष्ट्रांमध्ये आणि विशेषतः ग्रीक आणि रोमन लोकांमध्ये मुळात आपले कायदे काही माणसांनी केले आहेत ही जाणीव होती; आणि नवीन कायदे बनविण्याचे माणसांनी चालूच ठेवले आहे हे ते पाहात होते. तेव्हा ही माणसे वाईट कायदे बनवू शकतील, जी कृत्ये इतर माणसांनी कायद्याचा पाठिंबा नसताना केली तर आपण अन्याय्य मानू तीच कृत्ये, त्याच हेतूसाठी कायद्यांच्या द्वारा ही कायदा बनविणारी माणसे करू शकतील, हे मान्य करायला त्यांना भीती वाटत नव्हती. तेव्हा त्यांची अन्यायाविषयीची विरोधी भावना कायदा मोडण्याच्या कोणत्याही कृत्याशी निगडित झाली नाही. तर जे कायदे अस्तित्वात असणे योग्य आहे अशा कायद्याचा भंग झाला तर ते अन्यायाचे होय असा आशय ह्या भावनेशी निगडित झाला. अर्थात जे कायदे असणे योग्य आहे असे आपण मानू अशा कायद्यांतील काही कायदे प्रत्यक्षात अस्तित्वात असतील आणि काही नसतीलही. त्याचप्रमाणे जे कायदे अस्तित्वात असणे योग्य आहे अशा कायद्याशी विरोधी असलेले कायदेही अन्याय्य मानण्यात येऊ लागले. तेव्हा प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेले कायदे हा न्यायाचा मानदंड असतो असे लोक मानीनातसे झाल्यानंतरही कायदा आणि त्याचे आदेश ह्या कल्पनांना न्यायाच्या संकल्पनेत प्रमुख स्थान राहिलेले आहे.

आता आपण अशा अनेक गोष्टी करीत असतो, की त्यांना उद्देशून न्याय व न्यायापासून निष्पन्न होणारी कर्तव्ये ह्या संकल्पना आपण जरूर वापरतो; पण ह्या गोष्टींचे नियमन करणारे कायदे असत नाहीत आणि असे कायदे असावेत असेही आपल्याला वाटत नाही. (उदा., सासूने एका सुनेला ती श्रीमंत घरची लेक म्हणून दुसऱ्या, गरीब घरातून आलेल्या सुनेपेक्षा अधिक सवलतीची वागणूक दिली तर तो गरीब सुनेवरील अन्याय ठरेल. दोघींना समान वागणूक देण्याचे आपले कर्तव्य तिने केले नाही असे आपण म्हणू. पण सासूने सुनांना कसे वागवावे ह्याविषयी तपशीलवार कायदे असावेत असे कुणी म्हणणार नाही. सासूने सुनेचा शारीरिक किंवा मानसिक छळ करू नये असा कायदा असू शकेल. पण सासू एका सुनेशी नेहमी प्रेमळ आवाजात व दुसऱ्या सुनेशी नेहमी करड्या आवाजात बोलत असेल, तर ते दुसऱ्या सुनेवर अन्यायकारक ठरेल. तथापि सासूने सुनेशी कोणत्या स्वरात बोलावे असा कायदा असावा

ही मागणी विचित्र ठरेल.) खाजगी जीवनात आपण ज्या बारीकसारीक गोष्टी करतो त्यांत कायद्याचा हस्तक्षेप व्हावा अशी कुणाची इच्छा असणार नाही. पण अशा गोष्टींसंबंधी कायदे नसले तरी त्या करतानाही आपण न्यायाने किंवा अन्यायाने वागत असतो हे आपण सर्वच मानतो. आता अशा गोष्टीविषयी प्रत्यक्ष कायदे नसले–आणि कायदे असावेत असे कुणी मानीत नसले–तरी जेव्हा आपण अशा गोष्टी करताना अन्याय करीत असतो तेव्हा एका आदर्श नियमाचा (कायद्याचा) भंग करीत असतो ही कल्पना आपल्या मनात रेंगाळत असतेच. जी कृत्ये अन्यायाची आहेत असे आपण मानतो ती करणाऱ्यांना शिक्षा झाली तर आपल्याला ते योग्य वाटते आणि आनंद होतो. फक्त न्यायालयासमोर खटला चालवून अशी शिक्षा देण्यात यावी असे आपल्याला वाटत नाही. कारण ते एकंदरीत फायदेशीर ठरणार नाही अशी आपली धारणा असते. बारीकसारीक गोष्टींतही होणाऱ्या अन्याय्य वागणुकीला शिक्षा झाली तर आपल्याला जो आनंद होईल तो सोडून द्यायला आपण तयार होतो कारण अशी व्यवस्था एकंदरीत गैरसोयीचीच ठरेल हे आपल्याला दिसत असते. प्रत्येक प्रसंगी प्रत्येकजणावर न्यायाने वागण्याची सक्ती करायची आणि अन्यायाचे दमन करायचे असे आपण ठरविले, तर दंडाधिकाऱ्याला (मॅजिस्ट्रेटला) अमर्याद अधिकार द्यावे लागतील. असे अधिकार तो योग्य रीतीने वापरेल असा भरवसा आपल्याला बाळगता येत नाही. नाहीतर प्रत्येक गोष्टीत न्यायाप्रमाणे वागण्याची प्रत्येकावर सक्ती करायला आपल्याला आवडले असते. न्यायाप्रमाणे वागायचे तर ह्या माणसाने असे वागले पाहिजे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ह्या माणसाला असे वागायला भाग पाडणे योग्य ठरेल असाच आपल्या म्हणण्याचा अर्थ असतो. त्याला तसे वागायला भाग पाडण्याचे सामर्थ्य ज्याच्याकडे असेल त्याने ते वापरून, न्यायाच्या दृष्टीने त्याच्यावर बंधनकारक असलेले कृत्य त्याला करायला लावले तर आपल्याला ते पसंतच पडेल. कायद्याने त्याच्यावर ही सक्ती करणे एकंदरीत हितकर ठरणार नाही असे जेव्हा आपल्याला दिसून येते तेव्हा आपल्याला खेद होतो. अन्याय्य वागणुकीला कायदा अभय देतो ही गोष्ट आपल्याला अनिष्ट वाटते. तिचे काहीसे निराकरण करण्यासाठी आपण अन्याय करणाऱ्याविषयी आपली आणि समाजाची तीव्र नापसंती व्यक्त करून तिचे दडपण त्याच्यावर येईल असा प्रयत्न करतो. तेव्हा न्यायाच्या संकल्पनेच्या उगमस्थानी जे वर्तन करायला कायदा भाग पाडीत असतो ते न्याय्य वर्तन होय ही कल्पना असतेच. पण ह्या जनक कल्पनेची अनेक रूपांतरे होऊनच समाजाच्या प्रगत अवस्थेत न्यायाच्या संकल्पनेचे जे संपूर्ण स्वरूप असते ते तिला प्राप्त होऊ शकते.

न्यायाच्या संकल्पनेचा उदय आणि विकास कसा होतो ह्याचे वर केलेले विवरण सत्य आहे असे मला वाटते. पण ते अपुरे आहे. कारण न्यायापासून निष्पन्न होणारी कर्तव्ये आणि सर्वसामान्य नैतिक कर्तव्ये ह्यांच्यात नेमका काय भेद आहे ह्याचे स्पष्टीकरण ते करीत नाही. ह्याचे कारण असे, की कायद्याविषयी आपली जी संकल्पना आहे तिचा कायदा मोडला तर त्याबद्दल शिक्षा होते ही कल्पना हा अनिवार्य घटक असतो. आणि ही कल्पना केवळ अन्यायाविषयीच्या आपल्या संकल्पनेत शिरलेली असते असे नाही तर जे काही कोणत्याही प्रकारे गैर आहे असे आपण मानत असू त्याच्याविषयीही आपण हीच कल्पना बाळगीत असतो. आपण जेव्हा एखादी गोष्ट गैर आहे असे म्हणतो तेव्हा ती करण्याबद्दल कर्त्याला काहीही शिक्षा होणे योग्य असते असे त्यात अभिप्रेत असते. नाहीतर आपण तिला गैर म्हणणार नाही. अर्थात ही शिक्षा देणारा कायदा जर नसेल, तर त्याच्या बंधुजनांकडून त्याला दिल्या जाणाऱ्या दूषणाच्या स्वरूपात ही शिक्षा त्याला लाभेल; आणि अशा दूषणाच्या स्वरूपात नसेल तर त्याच्या स्वतःच्या सद्सद्विवेकबुद्धीच्या टोचणीच्या स्वरूपात ती मिळेल. नैतिक कृत्य आणि केवळ इष्टसाधक कृत्य ह्यांच्यामधील भेदाचे हे मूळ आहे असे दिसते. अमूक एक गोष्ट कोणत्यातरी प्रकारे एखाद्याचे कर्तव्य आहे असे जेव्हा आपण मानतो तेव्हा त्या व्यक्तीला ते कृत्य करायला भाग पाडणे योग्य ठरेल असेच आपण मानतो. व्यक्तीचे जे कर्तव्य असते ते त्याच्यापासून सक्तीने वसूल करणे योग्य असते. जसे त्याने घेतलेले कर्ज त्याच्यापासून सक्तीने

वसूल करणे योग्य असते. एखादे विशिष्ट कृत्य व्यक्तीकडून अशा प्रकारे सक्तीने घडविणे जर योग्य नसेल तर त्याला आपण तिचे कर्तव्य म्हणणार नाही. विशिष्ट कृत्यांच्या बाबतीत अशी सक्ती आपण केली तर एकंदरीत हितापेक्षा आपले अहितच अधिक होईल अशा विचाराने किंवा अशी सक्ती केल्याने इतरांच्या हिताला बाध येईल असे वाटल्याने आपण सक्ती करणारही नाही. पण ज्या व्यक्तीचे ते कर्तव्य आहे ते करण्याची सक्ती तिच्यावर केली तर तिला स्वतःला त्या बाबतीत तक्रार करायचा अधिकार नसतो हे आपल्याला स्पष्ट दिसते. ही झाली आपली नैतिक कर्तव्याविषयीची कल्पना. ह्याउलट अशा अनेक गोष्टी असतात, की लोकांनी त्या कराव्यात असे आपल्याला वाटते आणि कुणी त्या केल्या तर आपण त्यांचे कौतुक करतो. त्या करणारी माणसे आपल्याला आवडतात. ही कृत्ये जे करीत नाहीत त्यांच्याविषयी आपल्याला तिरस्कार वाटतो, ते आपल्याला अप्रिय होतात; पण ह्या गोष्टी करण्याचे बंधन त्यांच्यावर नाही हे आपण मान्य करतो. कोणत्या गोष्टी करण्याबद्दल किंवा न करण्याबद्दल व्यक्ती शिक्षेला पात्र ठरतात किंवा ठरत नाहीत ह्याविषयीच्या आपल्या कल्पना आपल्याला कशा प्रकारे लाभतात हे पुढील विवेचनावरून कदाचित स्पष्ट होईल. पण शिक्षेस पात्र असलेली आणि नसलेली कृत्ये हा जो भेद आहे त्याच्यावर योग्य कृत्ये आणि गैर कृत्ये ह्यांच्यातील भेद आधारलेला आहे ह्याविषयी शंका नाही. जेव्हा आपण एखादे कृत्य अयोग्य किंवा गैर आहे असे म्हणतो तेव्हा त्याबद्दल त्याला शिक्षा करणे योग्य ठरेल असे आपल्याला वाटत असते. पण नापसंती व्यक्त करणारे याहून 'अयोग्य' दुसरे कोणतेतरी निंदाव्यंजक पद जेव्हा आपण कृत्याला उद्देशून वापरतो तेव्हा त्याच्याबद्दल व्यक्तीला शिक्षा करणे योग्य ठरणार नाही असे आपल्याला अभिप्रेत असते. अमूक कृत्य करणे योग्य आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा संबंधित व्यक्तीला ते करायला भाग पाडावे अशी आपली इच्छा असते. उलट, एखादे कृत्य करणे इष्ट ठरेल किंवा प्रशंसनीय ठरेल एवढेच जेव्हा आपल्याला म्हणायचे असते तेव्हा ते करायला संबंधित व्यक्तीचे मन वळवावे, ते करायचा उपदेश तिला करावा एवढेच आपल्याला अभिप्रेत असते.

तेव्हा नैतिक दृष्टचा योग्य अशी कृत्ये म्हणजे जी कृत्ये करायला माणसांना भाग पाडावे असे आपल्याला वाटते अशी कृत्ये. हे सर्वसामान्य नैतिक कृत्यांचे वैशिष्टय आहे, केवळ न्याय्य कृत्यांचे नव्हे. न्याय्य कृत्ये हा नैतिक कृत्यांचा एक उपवर्ग आहे. तेव्हा कोणते वैशिष्टय अंगी असल्यामुळे कृत्य केवळ नैतिक नव्हे तर न्याय्य ठरते हा प्रश्न उरतोच. आता अनेक विचारवंत नैतिक कर्तव्यांची दोन वर्गांत विभागणी करतात; ही गोष्ट आपल्या चांगल्या परिचयाची आहे. एका वर्गाला ते पूर्णपणे विहित असलेली कर्तव्ये आणि दुसऱ्या वर्गाला अपूर्णपणे विहित असलेली कर्तव्ये ही नावे देतात. ही फारशी औचित्यपूर्ण नावे आहेत असे नाही. कर्तव्य जेव्हा अपूर्णपणे विहित असते, तेव्हा ते विहित असतेच. म्हणजे ते बंधनकारक असतेच. पण ते कोणत्या प्रसंगी करायचे हे आपल्या निवडीवर अवलंबून असते. उदा., दान करणे किंवा परोपकार करणे हे आपले कर्तव्य असते. पण एका विशिष्ट व्यक्तीला दान केले पाहिजे किंवा तिच्यावर उपकार केले पाहिजेत आणि हे विशिष्ट प्रसंगी केले पाहिजे असे बंधन आपल्यावर नसते. कायद्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या अधिक नेमक्या परिभाषेत हा फरक असा मांडता येईल. नैतिक कर्तव्य जेव्हा पूर्णपणे विहित असते तेव्हा त्या कर्तव्याशी प्रतियोगी असा हक्क कुणातरी एका किंवा अनेक व्यक्तींमध्ये वसत असतो. उलट, अपूर्णपणे विहित असलेली कर्तव्ये अशा हक्कांना जन्म देत नाहीत. न्याय्य कृत्ये आणि इतर नैतिक दृष्टचा बंधनकारक असलेली कृत्ये ह्यांच्यामधील भेद आणि पूर्णपणे विहित आणि अपूर्णपणे विहित असलेली कृत्ये ह्यांच्यामधील भेद एकमेकांशी जुळतात असे मला वाटते. न्यायाविषयीच्या लोकांत मान्य असलेल्या कल्पनांचे परीक्षण आपण केले तेव्हा प्रत्येक वेळी न्याय ह्या पदाच्या अर्थात कुणाच्यातरी कोणत्यातरी व्यक्तिगत हक्काची कल्पना अभिप्रेत होती असे आपल्याला आढळून आले. कायदा जसा व्यक्तीला मालकी हक्क किंवा इतर कोणत्यातरी प्रकारचा हक्क बहाल करतो तशा प्रकारचा कोणतातरी हक्क न्यायाच्या कल्पनेत अभिप्रेत असतो. कुणाच्या मालकीच्या वस्तु-

पासून तिला वंचित करण्याने झालेला अन्याय असो किंवा कुणाशी दगा करण्याने, कुणाला त्याच्या पात्रतेहून कमीपणे वागवण्याने किंवा त्याच्याहून ज्यांची पात्रता अधिक नसेल त्यांच्या तुलनेने कमीपणे वागवण्याने झालेला अन्याय असो, ह्या प्रत्येक बाबतीत अन्याय झाला आहे असे मानण्यात दोन गोष्टी अभिप्रेत असतात : एक तर काही अपाय करण्यात आलेला असतो आणि कुणातरी निश्चित, नेमक्या व्यक्तीला अपाय करण्यात आलेला असतो. एखाद्या व्यक्तीला इतरांपेक्षा चांगले वागविल्यानेही अन्याय होईल. पण हा त्याच्या स्पर्धकांवर झालेला अन्याय आहे. आणि ह्याही कुणीतरी नेमक्या व्यक्ती असतात. तेव्हा मला असे वाटते, की एका बाजूला औदार्य व परोपकार आणि दुसऱ्या बाजूला न्याय ह्यांच्यात जो विशिष्ट भेद असतो तो असा, की न्यायाच्या संकल्पनेमध्ये जे नैतिक कर्तव्य अभिप्रेत असते त्याचा प्रतियोगी म्हणून कुणातरी विशिष्ट माणसाचा हक्कही अभिप्रेत असतो. म्हणजे मी जेव्हा न्यायाने वागतो तेव्हा मी कुणाच्या तरी हक्काचे पालन करीत असतो आणि मी जेव्हा अन्यायाने वागतो तेव्हा कुणाच्यातरी हक्काचा भंग करीत असतो. जे न्याय्य असते ते करणे योग्य असते आणि न करणे अयोग्य असते हे तर झालेच. पण हे जे काही असेल त्यावर कुणीतरी आपला नैतिक हक्क म्हणून दावा सांगू शकतो. माझ्या औदार्यावर किंवा परोपकारी वृत्तीवर आपला नैतिक हक्क असा दावा कुणी करू शकत नाही; कारण कुणा विशिष्ट व्यक्तीला औदार्याने वागवायचे किंवा तिच्यावर उपकार करायचे नैतिक बंधन आपल्यावर नसते. न्यायाची जी व्याख्या आपण केली आहे तिच्याशी प्रथमदर्शनी विसंगत वाटणारी उदाहरणेच तिची सत्यता अधिक दृढपणे प्रस्थापित करतील. उदा., काही नीतिशास्त्रज्ञ अशी भूमिका स्वीकारतात, की एखादी विशिष्ट व्यक्ती जरी तिचे जितके भले मी करू शकेन तितके मी केले पाहिजे असा हक्क माझ्यावर सांगू शकत नसली तरी मानवजातीचा असा हक्क माझ्यावर असतो. पण ही भूमिका स्वीकारली, की औदार्य आणि परोपकार हे न्यायाहून भिन्न असे गुण राहात नाहीत; ते न्यायात समाविष्ट होतात. ही भूमिका स्वीकारणाऱ्या नीतिशास्त्रज्ञांना असे म्हणावे लागते, की इतरांच्या भल्यासाठी जे काही मला करता येईल ते शिकस्तीने करायला मी **बांधलेलो** आहे, म्हणजे ते माझ्यावरचे एक ऋण आहे; किंवा त्यांना असे म्हणावे लागते, की ह्यापेक्षा मी काही केले तर समाजाने माझ्यासाठी जे केले आहे त्याची पुरेशी **परतफेड** मी केली असे होणार नाही; म्हणजे असे करण्यात माझी कृतज्ञता दिसून येते. आणि कर्जाची परतफेड किंवा कृतज्ञता हे न्यायाला अनुसरून होणारे आचरण आहे हे सर्वमान्य आहे. जिथे, कोणत्याही स्वरूपात हक्क असतो, तिथे केवळ परोपकाराने भागत नाही; तिथे न्यायाचा संबंध पोचतो. न्याय आणि नीती यांच्यात जो नेमका भेद आपण केला आहे तो जे मान्य करीत नाहीत ते न्याय आणि नीती यांच्यात भेदच करीत नाहीत, ते सर्वच नीती न्यायात समाविष्ट करतात असे आढळून येईल.

कोणते विशिष्ट घटक एकत्र येऊन न्यायाची संकल्पना बनलेली असते ते आतापर्यंत आपण पाहिले. ते ध्यानात धरून, न्यायाच्या कल्पनेशी संलग्न असलेली विशिष्ट भावना आणि न्यायाची कल्पना ह्यांच्यामधील संबंध हा निसर्गाने खास प्रस्थापित केलेला असा संबंध असतो असे मानले पाहिजे की मानसशास्त्राचे जे नियम आपल्याला माहीत आहेत त्यांना अनुसरून ही भावना न्यायाच्या कल्पनेपासून विकसित झाली असणे शक्य आहे असे मानता येईल ह्या प्रश्नाकडे वळूया. विशेषतः उपयुक्ततेच्या (म्हणजे इष्ट साधनतेच्या) सामान्य तत्त्वामध्ये ह्या भावनेचा उगम आहे का, याचा विचार आपल्याला करायचा आहे.

आता माझे म्हणणे असे आहे : ही भावना उपयुक्ततेची आपली जी नेहमीची कल्पना आहे, उपयुक्ततेची कल्पना म्हणून जिचा निर्देश करणे योग्य ठरेल तिच्यापासून निर्माण होते असे मानता येत नाही. पण ह्या भावनेत जो नैतिक आशय आहे तो मात्र उपयुक्ततेच्या कल्पनेवर आधारलेला आहे.

आपण हे पाहिले आहे की आपली न्यायाची जी भावना असते तिचे दोन सारभूत घटक असतात. ज्याने काही अपाय, अहित केलेले असेल त्याला शिक्षा करण्याची इच्छा हा एक घटक. आणि कोणत्यातरी विशिष्ट व्यक्तीला (किंवा व्यक्तींना) अपाय करण्यात आला आहे किंवा तिचे

(किंवा त्यांचे) अहित करण्यात आले आहे ही समजूत किंवा हे ज्ञान हा दुसरा घटक.

आता मला असे वाटते, की ज्याने कुणातरी व्यक्तीला अपाय केला आहे त्याला शिक्षा करावी अशी इच्छा आपल्या दोन प्रेरणांपासून उत्स्फूर्तपणे विकसित होते. ह्या अत्यंत स्वाभाविक अशा प्रेरणा आहेत. आपल्या सहजप्रवृत्तींत त्यांची गणना करता येईल किंवा त्यांचे स्वरूप बरेचसे सहजप्रवृत्तीसारखे आहे असे म्हणावे लागेल. ह्या प्रेरणा म्हणजे स्वसंरक्षणाची प्रवृत्ती आणि इतरांविषयीची सहानुभूतीची प्रवृत्ती.

ज्याने आपल्याला किंवा ज्यांच्याविषयी आपल्याला सहानुभूती आहे त्यांना काही अपाय केला असेल किंवा अपाय करायचा प्रयत्न केला असेल त्यांच्यावर रुष्ट होणे, त्यांचा प्रतिकार करण्याचा, त्यांचे उट्टे काढण्याचा प्रयत्न करणे ही माणसाची स्वाभाविक प्रवृत्ती आहे. तिचा उगम कशात आहे ह्या प्रश्नाचा येथे विचार करण्याचे कारण नाही. ती एक सहजप्रवृत्ती असेल किंवा तिचा उगम बुद्धिमत्तेत असेल. पण सर्व प्राण्यांमध्ये आढळून येणारी ती प्रवृत्ती आहे हे आपल्याला माहीत आहे. आपल्याला किंवा आपल्या अपत्यांना ज्याने इजा केली आहे किंवा जो इजा करायच्या बेतात असल्यासारखा दिसत आहे त्याला इजा करण्याचा प्रत्येक प्राणी प्रयत्न करतो. माणसे आणि इतर प्राणी यांच्यात ह्या बाबतीत फक्त दोन गोष्टींपुरता फरक दिसून येतो. इतर प्राण्यांची सहानुभूती त्यांच्या अपत्यांपुरती मर्यादित असते. काही वरच्या दर्जाचे प्राणी घेतले तर स्वतःहून श्रेष्ठ असलेल्या आणि आपल्याला दयाळूपणे वागविणाऱ्या प्राण्यांविषयीही त्यांना सहानुभूती वाटते. (उदा., आपल्याला ममतेने वागविणाऱ्या मालकाबद्दल कुत्र्याला सहानुभूती असते.) माणसांची सहानुभूती अशी मर्यादित नसते. सर्व माणसांविषयी, फार काय ज्यांना संवेदना आहे अशा सर्वांविषयी सहानुभूती वाटण्याची कुवत माणसाच्या ठिकाणी असते. दुसरी गोष्ट अशी की माणूस ज्या समाजाचा घटक असतो तो समाज आणि आपण ह्या दोघांच्या हितामध्ये संवाद, अद्वैत आहे हे तो आपल्या श्रेष्ठतर बुद्धिमत्तेमुळे ओळखू शकतो. बुद्धिमत्तेमुळे होणारे हे आकलन ही सहानुभूतीहून वेगळी असलेली गोष्ट आहे. त्याच्यामुळे समाजाच्या सामान्य सुरक्षिततेवर होणारा आघात हा स्वतःच्या सुरक्षिततेवर होणारा आघात आहे ही कल्पना माणसाला येते आणि स्वतःचे संरक्षण करण्याची त्याची सहजप्रवृत्ती, (अर्थात ही **सहज**प्रवृत्ती असलीच तर), जागृत होते. ही श्रेष्ठतर बुद्धिमत्ता सर्व माणसांविषयी सहानुभूती वाटण्याच्या शक्तीशी जोडली जाते आणि माणूस आपली जमात, आपला देश किंवा मानवजात अशी सामूहिक कल्पना बनवून तिच्याविषयी आत्मीयता बाळगू लागतो. ह्या एका विशिष्ट समूहाविषयीच्या आत्मीयतेमुळे त्या समूहाला अपायकारक ठरेल अशा कोणत्याही कृत्यामुळे त्याची सहानुभूतीची प्रवृत्ती उत्तेजित होते आणि तो प्रतिकाराला उद्युक्त होतो.

शिक्षा करण्याची इच्छा हा न्यायाविषयीच्या आपल्या भावनेचा एक घटक आहे. ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर असे म्हणता येईल की बुद्धिमत्ता आणि सहानुभूती यांच्यामुळे जेव्हा ही भावना व्यापक होते, सबंध समाजाला झालेल्या अपायाचा परिणाम म्हणून आपल्याला अपाय होईल ही आपल्याला कल्पना येते किंवा समाजाला झालेला अपाय हाच आपल्याला झालेला अपाय आहे ही कल्पना होते आणि समाजाला झालेल्या अपायामुळे आपली प्रतिघाताची, सूड घेण्याची भावना उत्तेजित होते तेव्हा ह्या भावनेचे न्यायाच्या भावनेत रूपांतर झालेले असते. आता केवळ ही सूडाची प्रेरणा घेतली तर तिच्यात नैतिक असे काहीच नसते. न्यायाच्या भावनेला जे नैतिक स्वरूप प्राप्त झालेले असते ते तिच्यात सूडाची भावना सामाजिक सहानुभूतीच्या अधीन झालेली असते, सामाजिक सहानुभूतीचे एक अंग आणि सेवक बनलेली असते ह्या वस्तुस्थितीमुळे प्राप्त झालेले असते. कारण सूडाची नैसर्गिक भावना घेतली तर आपल्याला न रुचणारे असे कुणी काहीही केले तरी ती जागृत होऊन आपण रुष्ट होऊ. पण सामाजिक सहानुभूतीचा पगडा तिच्यावर बसून ती नैतिक बनते तेव्हा सर्वांचे हित साधण्याच्या दिशेनेच ती कार्यरत होते. न्यायी माणसांची वृत्ती अशी असते, की समाजाला करण्यात आलेल्या एखाद्या अपायामुळे त्यांना स्वतःला जरी काही अपाय झालेला नसला तरी ते रुष्ट होतात. आणि त्यांना स्वतःला जेव्हा काही अपाय करण्यात आलेला असतो तेव्हा तो कितीही क्लेशकारक असला तरी ज्या प्रकारच्या

अपायाला प्रतिबंध करण्यात समाजाचे सामायिक हित असते अशा स्वरूपाचा तो नसला तर ते त्याबद्दल रोष धरीत नाहीत.

आता ह्या सिद्धांतावर असा आक्षेप घेता येईल, की आपल्या न्यायाच्या भावनेची पायमल्ली झाली आहे असे जेव्हा आपल्याला वाटते तेव्हा आपण सर्वसामान्य समाजाचा किंवा कोणत्याही सामूहिक हिताचा विचार करीत नसतो, तर एका विशिष्ट प्रसंगी झालेल्या वर्तणुकीचा विचार करीत असतो. पण ह्या आक्षेपात तथ्य नाही. आपल्याला काही इजा भोगावी लागली आहे म्हणूनच केवळ राग धरण्याची प्रवृत्ती सामान्यपणे आढळून येते ही गोष्ट खरी आहे. अर्थात ही स्तुत्य प्रवृत्ती आहे असे म्हणता येत नाही. पण ज्याचा रोष ही एक नैतिक भावना आहे असे म्हणता येईल असा माणूस घेऊ. म्हणजे एखाद्या कृत्याबद्दल रोष धारण करण्यापूर्वी ते कृत्य गर्हणीय आहे की नाही ह्याचा विचार करूनच जो आपल्या रोषाला वाव देतो असा माणूस घेऊ. आता असा माणूस जरी मी समाजाच्या हितासाठी इथे उभा राहिलो आहे असे स्वतःशी स्पष्टपणे म्हणत नसला तरी जो आपल्याइतकेच इतरांचेही हित साधेल अशा नियमांच्या स्थापनेसाठी किंवा संरक्षणासाठी आपण उभे आहोत अशी त्याची भावना असते. आणि अशी जर त्याची भावना नसेल, जर केवळ स्वतःच्या हिताच्या संबंधात तो आपल्या कृत्याकडे पाहात असेल, तर तो जाणीवपूर्वक न्यायाला धरून वागत आहे असे म्हणता येणार नाही. आपले कृत्य कितपत न्याय्य हा विचारच त्याच्या मनात, अशा परिस्थितीत, नसतो. उपयुक्ततावादाला विरोध करणारे नीतिशास्त्रज्ञही ही गोष्ट मान्य करतात. कान्टने नीतीचे मूलभूत तत्त्व असे मांडले आहे : "तुझ्या कृत्यात अनुस्यूत असलेला नियम सर्व विवेकशील व्यक्तींना स्वतःच्या आचरणाचा (स्वतःवर बंधनकारक असलेला) नियम म्हणून स्वीकारता येईल अशा प्रकारे तू वाग." जेव्हा व्यक्ती विशिष्ट कृत्य नैतिक आहे की नाही ह्याचा आस्थापूर्वक विचार करीत असेल तेव्हा मानवजातीचे सामूहिक हित किंवा त्या कृत्याशी संबंधित असलेले जे कोणी असतील त्या व्यक्तींचे हित त्याने उद्दिष्ट म्हणून स्वीकारलेले असले पाहिजे ही गोष्ट ह्या तत्त्वात गर्भित आहे. असे नसेल तर कान्ट शब्द अर्थावाचून वापरीत आहे असे होईल. कारण स्वार्थी नियम, किंबहुना अत्यंत स्वार्थी स्वरूपाचा नियमसुद्धा सर्व विवेकशील व्यक्तींकडून स्वीकारला जाणे केवळ अशक्य आहे, असा नियम स्वीकारला जाण्यात स्वभावतःच अनुल्लंघ्य अशा अडचणी आहेत असे म्हणणे कुणालाही मान्य होणार नाही. कान्टच्या तत्त्वाला काही अर्थ द्यायचा असेल, तर त्याचा अभिप्राय असा मांडावा लागेल : सर्व विवेकशील व्यक्ती आपल्या सामूहिक हिताचे संवर्धन करण्यासाठी म्हणून जे नियम स्वीकारतील अशा नियमांना अनुसरून आपण वागणे योग्य ठरेल.

आतापर्यंतच्या विवेचनाचा सारांश असा : न्यायाच्या कल्पनेत दोन गोष्टी अंतर्भूत आहेत. एक घटक म्हणजे आचरणाचा नियम आणि दुसरा घटक म्हणजे ह्या नियमाला मंजुरी देणारी भावना. आचरणाचा जो नियम आहे तो सर्व मानवजातीला समान आहे असे मानले पाहिजे आणि तो तिच्या हितासाठी असतो. भावना जी आहे ती म्हणजे ह्या नियमाचे उल्लंघन करणाऱ्याला शिक्षा सहन करावी लागावी ही इच्छा होय. ह्या भावनेत, ह्या नियमांचे उल्लंघन झाल्यामुळे कुणातरी विशिष्ट व्यक्तींचे अहित झालेले असते ही कल्पनाही अंतर्भूत असते; ह्या विशिष्ट प्रकारच्या उल्लंघनाचे स्वरूप व्यक्त करण्यासाठी अनुरूप म्हणून स्वीकारण्यात आलेल्या शब्दयोजनेचा वापर करून बोलायचे तर ह्या उल्लंघनाने ह्या विशिष्ट व्यक्तींच्या हक्कांचा भंग झालेला असतो. न्यायाची भावना म्हणजे आपल्याला किंवा ज्यांच्याविषयी आपल्याला सहानुभूती आहे अशांना करण्यात आलेल्या अपायाचा किंवा इजेचा प्रतिकार करण्याची किंवा तिचा बदला घेण्याची प्राणिसुलभ इच्छाच असते असे मला वाटते; मात्र व्यापक सहानुभूतीची माणसांना असलेली शक्ती तिच्यामुळे आणि स्वतःच्या हिताची सुबुद्ध कल्पना करण्याची त्यांना असलेली शक्ती ह्यांच्यामुळे ह्या सहानुभूतीची व्याप्ती सर्व माणसांना समाविष्ट करण्याइतकी विस्तारित झालेली असते. ह्या व्यापकतेपासून न्यायाच्या भावनेला तिचे नैतिक स्वरूप प्राप्त होते. आणि भावनेतील वैशिष्ट्यपूर्ण आग्रही ताकद, तिच्याकडून होणारे उत्कट आवाहन हे तिच्यातील प्राणिसुलभ इच्छेच्या घटकाकडून निर्माण झालेले असते.

(अपूर्ण)







अनुक्रमणिका

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या विचारांचे राजकीय स्वरूप

अशोक चौसाळकर

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या मृत्यूस १९८२ साली १०० वर्षे पूर्ण झाली. मागील पिढ्यांत, विशेषतः स्वातंत्र्यपूर्व काळात त्यांचे वाङ्मय बरेच लोकप्रिय होते. पण सध्या ते फारसे लोकप्रिय नाही. विष्णुशास्त्र्यांनी महाराष्ट्रात प्रथमच जहाल राष्ट्रवादी विचार मांडले आणि काही महत्त्वाच्या विषयांस तोंड फोडले. त्यांच्या राजकीय विचारांची नव्या संदर्भात फेरतपासणी करणे आवश्यक आहे. प्रस्तुत लेखात त्यांच्या विचारांच्या राजकीय स्वरूपाचा अभ्यास करण्यात आला आहे.

– १ –

विष्णुशास्त्र्यांनी जवळजवळ सात वर्षे आपल्या 'निबंधमाला' या मासिकातून आपले विचार व्यक्त केले. सध्याचे युग हे वर्तमानपत्रांचे व मासिक पुस्तकांचे युग आहे, म्हणून त्यांचा उपयोग ज्ञानप्रसारार्थ व लोकजागृत्यर्थ करावा असे त्यांचे मत होते.[१] कारण समाजात जी काही स्थित्यंतरे होत आहेत ती गद्यवाङ्मय व वर्तमानपत्रे यांच्या मदतीने होत आहेत पण मराठी भाषेमध्ये या साधनांचा फारसा प्रसार नाही कारण सुशिक्षित मराठी भाषिकांना मराठीत ग्रंथरचना करण्यापेक्षा इंग्रजीत ग्रंथ लिहिण्यात जास्त रस आहे. तसे पाहिले असता मराठी भाषा वर्णसौंदर्य व अर्थव्यंजकता यांत इंग्रजीपेक्षा फारशी कमी नाही. म्हणून 'माला' सुरू करण्यामागे त्यांचा एक उद्देश आपल्या 'दीन' भाषेचा भाग्योदय घडवून आणणे हा होता.[२]

मराठी भाषेचा भाग्योदय व मराठी राष्ट्राचा भाग्योदय या एकमेकांस निगडित असलेल्या गोष्टी आहेत असे त्यांचे मत होते. त्यामुळे मराठी भाषेचा विकास झाला पाहिजे. मुळात ती भाषा आवेश, गांभीर्य व सरसता या गुणांकरिता अन्य भाषांपेक्षा कमी नाही. तिच्यामध्ये तुकाराम-रामदासांसारख्या साधूंनी आपले श्रुतिवंद्य अर्थ ग्रथित केले आहेत. ती भाषा श्रेष्ठ दर्जाची आहे.[३] पण सध्या तिला इंग्रजीचा सासुरवास भोगावा लागत आहे. इंग्रजीपासून मराठी भाषेचे अनेक फायदे होणार आहेत ही गोष्ट त्यांना मान्य होती, पण हा लाभ इंग्रजी भाषेपासून आपले मूळ स्वरूप कायम ठेवून आपण मिळवला पाहिजे असे त्यांचे मत होते. मराठी भाषेचे स्वत्त्व म्हणजे वेगळेपण कायम ठेवून ज्या बाबी आपणास उपयुक्त आहेत त्याच बाबी आपण इंग्रजी भाषेकडून घ्याव्या असा त्यांचा आग्रह होता.[४]

मराठी भाषेचा विकास व्हावा म्हणून त्यांनी भाषादूषण, लेखनशुद्धी, वाचन, भाषापद्धती वगैरे निबंध लिहून चांगल्या प्रकारे मराठी भाषा कशी लिहावी याचे विवेचन केले आहे. भाषा सामाजिक स्थित्यंतराचे एक साधन आहे म्हणून सुबोधत्व, साधेपणा, शुद्धत्व वगैरे गुण भाषेत असावेत असे त्यांचे मत होते.[५] मराठी भाषेत निरनिराळ्या प्रकारची ग्रंथरचना झाली पाहिजे, मराठी लोकांनी आपले ज्ञान वाढविले पाहिजे, वाचन केले पाहिजे असे त्यांना वाटे. त्यामुळे आपला स्वाभिमान वाढेल असे त्यांचे मत होते. म्हणूनच आपल्या विरोधकांचा, विशेषतः ख्रिस्ती वर्तमानपत्रांचा समाचार घेताना त्यांनी ठणकावून सांगितले, की इंग्रज व भारतीय या दोघांतही भरपूर गुणदोष आहेत. इंग्रज झाले म्हणून ते काही देव नाहीत. त्याविषयी वाटाघाट करण्याचा इंग्रज ग्रंथकारांस जसा अधिकार आहे, तसाच तो आम्हास पण आहे.[६]

इंग्रज इतिहासकारांनी व ग्रंथकारांनी भारतीय लोकांसंबंधी जे पूर्वग्रहदूषित लिखाण केले, त्यावर आपल्या 'इतिहास' व 'इंग्रेजी भाषा' या दोन निबंधांतून त्यांनी जळजळीत टीका केली आहे.

– २ –

पाश्चिमात्य इतिहासकारांनी १८ व्या व १९ व्या शतकांत पौर्वात्यांवर जे लिखाण केले ते केवळ पूर्व-

अनुक्रमणिका

ग्रहदूषितच नव्हते तर ते सहेतुक होते. असे लिखाण करणाऱ्यांत धर्मप्रसाराच्या राक्षसी लालसेने प्रवृत्त झालेले ख्रिश्चन मिशनरी जसे होते तसे स्वतःला पौर्वात्यांच्या इतिहासाचे तज्ञ समजणारे प्राच्यविद्या-विशारद पण होते. या लेखकांनी पाश्चात्त्य संस्कृतीशी अवनत प्राच्य संस्कृतींशी अन्यायपूर्वक तुलना करून पौर्वात्यांवर निर्दय व कठोर टीका केली. या सर्व टीकेमागे जित समाजाच्या आत्मविश्वासास व स्वाभिमानास धक्का देऊन त्याचा तेजोभंग करणे हा मुख्य हेतू होता. नव्याने सुशिक्षित झालेल्या तरुण वर्गास आपण व आपला समाज मूर्ख, वेडगळ, पशुवत् वाटावा व त्याने न्यूनगंडाने पछाडले जावे असा या लिखाणाच्या मागचा उद्देश होता. १८ व्या व १९ व्या शतकांत इंग्लंडमध्ये उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाचा बऱ्याच लोकांच्या मनावर पगडा होता. उपयुक्तता-वादी असे मानीत असत, की मागास आशियाई समाजाचा विकास घडवून आणणे, त्यांना सुसंस्कृत करणे हाच इंग्रजांच्या राज्यामागील नैतिक उद्देश आहे. हे इतिहासदत्त अवजड ओझे इंग्रजांनी वाहून नेले पाहिजे. उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाचा एक प्रमुख भाष्यकार जेम्स मिल्ल याने प्रथम भारताचा इति-हास लिहिला. या पुस्तकात त्याने सर्व भारतीयांची मूर्ख, वेडगळ म्हणून निंदा केली. थोडक्यात सांगायचे झाले तर ही 'नैतिक श्रेष्ठत्वातून' निर्माण झालेली (moral indignation) एक प्रकारची चीड होती. हा जो नैतिक श्रेष्ठत्वाचा तोरा आहे त्यातून अजूनही युरोप व अमेरिका मुक्त झालेले नाहीत. विष्णुशास्त्र्यांच्या काळात या तोऱ्यामुळे पौर्वात्यांचा असह्य मानभंग होत असे. म्हणूनच विष्णुशास्त्र्यांनी आपल्या 'इतिहास' व 'इंग्रेजी भाषा' या दोन निबंधांतून पाश्चिमात्य इतिहासकारांवर जळजळीत टीका केली.

इतिहास हा राष्ट्रवाद्यांच्या व साम्राज्यवाद्यांच्या हातातील हत्यार असते. कारण इतिहासाच्या मद-तीने राष्ट्रवाद्यांना स्वतःच्या देशातील लोकांच्या मनात देशाभिमान निर्माण करावयाचा असतो, तर त्याच्याच मदतीने साम्राज्यवाद्यांना परतंत्र देशातील लोकांचा तेजोभंग करावयाचा असतो. उदा., भार-ताच्या इतिहासाबद्दल इंग्रज इतिहासकारांनी असे मत मांडले, की भारताचा इतिहास हा सतत परा-भवाचा व परकीय राजवटींचा इतिहास आहे. इति-हासाच्या या सामर्थ्याची विष्णुशास्त्र्यांना जाणीव होती म्हणून त्यांनी असे प्रतिपादन केले, की शिकंदर, सीझर, शिवाजी वगैरे वीरांनी इतिहासापासून प्रेरणा घेतली. युरोपात पंधराव्या व सोळाव्या शतकांत जी धर्मक्रांती वा प्रबोधन झाले त्याचे कारण-सुद्धा ग्रीस व रोम देशांचा इतिहास आहे. म्हणून ते लिहितात, "यास्तव इतिहास असावे लागतात, की देशाची स्थिती अगदी बदलून गेली तरी पुढे मागे कोणास प्रेरणा होते."[७] आपल्या भोवतालच्या परि-स्थितीचे यथार्थ ज्ञान होण्यासाठी आणि स्वतःची ओळख करून घेण्यासाठी इतिहासाच्या अभ्यासाची गरज आहे असे त्यांचे मत होते.

भारत व आशिया खंडाबद्दल इंग्रज लेखकांनी जे लेखन केले आहे ते पूर्वग्रहदूषित तर आहेच पण हे इतिहास लिहिणाऱ्या लेखकांना इकडचा देश, भाषा, धर्म व परंपरा यांची फारशी माहिती नाही. पण त्यांचा झोक असा असतो, की त्यांना सर्व काही येते.[८] या सांस्कृतिक दर्पाच्या भरात ते आशियाई लोकांना भ्याड, नामर्द, ऐषआरामी, रानटी, मूर्ख व वेडगळ म्हणून संबोधितात. त्यांचे असेही मत होते, की अशियातील उष्ण हवामानामुळे तेथील लोक भ्याड व ऐषआरामी झाले आहेत. विष्णु-शास्त्र्यांनी ही मते साधार खोडून काढली व सांगितले, की मनुष्यमात्रांत जे दोष आहेत त्यांपासून युरोपीय लोक झाले म्हणून तीळमात्र मुक्त नाहीत, उलटी त्यांत त्यांची सर्वांवर कडी आहे.[९] आशियातील लोक ऐषआरामी असले तर त्याचे कारण त्यांचे देश नैसर्गिक दृष्टचा साधन-संपन्न आहेत. पण जी अमूल्य रत्ने आशियाई लोकांजवळ असली की रानटी ठरतात ती पाश्चात्त्यां-कडे आली की सुधारलेली कशी काय ठरतात? शिवाय ऐषआरामामुळे व जास्त संपत्तीमुळे राष्ट्र दुर्बल होते ही समजूत अलीकडे अर्थशास्त्राने खोटी पाडली आहे. त्यामुळे पूर्वेकडचे देश श्रीमंत होते म्हणून निःशक्त झाले या म्हणण्यास काहीच अर्थ नाही.[१०] आशियाई राष्ट्रे नामर्द नाहीत हे इतिहासात अनेकवार सिद्ध झाले आहे. अरबांनी १०० वर्षांत निम्मे जग ताब्यात घेतले, तुर्कांनी क्रुसेड्सच्या वेळी लाखो ख्रिश्चनांची कत्तल करून कॉन्स्टॅन्टिनोपल

ताब्यात घेतले. भारतात मराठ्यांनी व हैदरने इंग्रजांचे अनेकवार पराभव केले. एवढेच काय भारतात इंग्रजांचे राज्यपण काळ्या शिपायांमुळेच स्थापन झाले.[११]

मिल्ल व मेकॉले या दोन इंग्रज लेखकांनी व त्यांच्या मतांचा पाठपुरावा करणाऱ्या ख्रिस्ती मिशनऱ्यांनी भारतीय लोकांवर फार कडक टीका केलेली आहे. ज्या इंग्रजांनी नानाविध अनैतिक मार्ग अवलंबून या देशात आपले राज्य प्रस्थापित केले त्यांचा नैतिक तोरा व सांस्कृतिक दर्प अघटित होता. विष्णुशास्त्री मेकॉलेचे उदाहरण देतात. नंदकुमारची निंदा करताना मेकॉले लिहितो, "या पाजी माणसाची नीट ओळख करून देण्यास माझे शब्द अपुरे पडतात! जसा इंग्रजापेक्षा इटालियन नीच, इटालियनापेक्षा हिंदू नीच, हिंदूपेक्षा बंगाली नीच तसा बंगाल्यांत हा नमकहराम नंदकुमार नीच." यावर प्रखर टीका करून विष्णुशास्त्री लिहितात, "दुसऱ्याची बायको फितवणे, दुसऱ्याचे द्रव्य आपलेच मानून लुटणे, निरपराध मनुष्यास फासावर चढविणे, कार्य पडल्यास बिनदिक्कत दुसऱ्याची सही ठोकून देणे ही जर इंग्रजी नीती असेल, तर असला अपूर्व मेवा मेकॉलेसाहेबांचा व त्यांच्या देशबांधवांचा त्यांचा त्यांच्यापाशीच राहो. त्याबद्दल इकडील प्राच्य राष्ट्रे हेवा करणार नाहीत."[१२] याच मेकॉलेने हिंदुस्थान हा एक भिकारडा देश आहे असा शेरा मारला आहे. त्याबद्दल विष्णुशास्त्री विचारतात, "पण हिंदुस्थान दरिद्री झाला तर मेकॉलेसाहेबांचा देश कशाने श्रीमंत झाला ?"[१३] जेम्स मिल्लच्या पुस्तकात अनेक चुका आहेत कारण त्याला भारताबद्दल फार थोडी माहिती होती, असे विष्णुशास्त्र्यांचे मत होते.

पण या ग्रंथकारांचा मुख्य उद्देश आम्हांस आमच्याबद्दल चुकीची माहिती देऊन आमचा तेजोभंग करणे हा होता. पण विष्णुशास्त्र्यांच्या मते खरी दुःखाची गोष्ट ही आहे, की आम्ही मिल्ल-मेकॉलेसारख्या अर्धवटांची मते खरी मानून स्वतःस मूर्ख व वेडगळ समजू लागलो आहोत. या दुर्मताचे महाजाल भेदणे एवढे कठीण आहे, की पंचतंत्रातील भोळा ब्राह्मण व तीन धूर्त यांच्यासारखी आमची स्थिती झाली आहे. त्या ब्राह्मणासारखेच आम्ही भ्रांतिग्रस्त होऊन स्वत्वास पारखे होत आहोत.[१४] पण सध्या मिल्ल व मेकॉले यांच्या विचारांची एवढी चलती आहे, की मिल्ल व मेकॉले पुरते लबाड ठरावयास शंभर-दीडशे वर्षे तरी हवी असे विष्णुशास्त्र्यांना वाटते.[१५]

मूर्खपणा व वेडगळपणा हा केवळ भारतीयांचाच दोष नसून इंग्रजही त्यापासून मुक्त नाहीत असे विष्णुशास्त्र्यांचे मत होते. इंग्रजांच्या संस्कृतीतदेखील क्रूरता व वेडगळपणा भरलेला आहे. मद्यपान, मांसाहारार्थ लक्षावधी पशूंचा वध, उन्मत्त पशूप्रमाणे मोठमोठ्या विद्वान म्हणविणाऱ्यांत होणारे रानटी द्वंद्वयुद्ध, करमणुकीसाठी गरीब कबूतरांचे प्राण घेणारे पिज्यन शूटिंगसारखे खेळ, लाखो लोकांचे प्राण हरण करणारे क्रुसेड्स, निग्रो लोकांवर धाड घालून त्यांचा केलेला जनावरांप्रमाणे विक्रय, ताडावर चढलेल्या हिंदुस्थानी माणसाचा माकड म्हणून गोळी घालून खून करणे व त्यातून सजातीय जज्जच्या हातून सुटका करून घेणे वगैरे गोष्टी खरे क्रूर लोक कोण आहेत ते स्पष्टपणे दाखवून देतात.[१६] म्हणून विष्णुशास्त्र्यांचे असे मत होते, की अशा लोकांच्या मतलबी इतिहासावर विश्वास ठेवून आपण आपले स्वत्व गमावून बसू नये. कारण सध्या आपण जे शरीराने परक्याचे गुलाम आहोत तसे मनाने पण होऊ. याचा अर्थ आमच्यामध्ये दोष नाहीत असे नाही. आमचे दोष जो आम्हाला दाखवील त्याचे आम्ही आभारच मानतो, पण "जो दुष्ट आमच्या सर्व गुणांसही दोषांचे रूप देऊन व दोषांचे अत्युक्तीने वर्णन करून आम्ही पशुतुल्य व राक्षसतुल्य आहोत असे जगास भासवू पाहील त्याचे चांगलेच दात पाडणे आपणास उचित आहे."[१७]

सध्या आपली परिस्थिती फार वाईट आहे. कारण देश नाही, धर्म नाही, भाषा नाही, रीतिरिवाज नाही असे पोरके राष्ट्र आपण झाले आहोत. म्हणून "मॉरिससाहेब सांगतील तो आमचा इतिहास, मेकॉलेबोवा सांगतील ती आमची नीती, डॉ. विलसन सांगतील तो आमचा धर्म अशी लज्जास्पद स्थिती चालू आहे."[१८] पण अशी स्थिती चालू ठेवावयाची नसेल तर आपण इतिहासाचा अभ्यास करून, मेहनत करून इतिहासावर स्वभाषेत ग्रंथरचना केली पाहिजे. असा स्वेतिहासाचा अभ्यास

अनुक्रमणिका

आमच्या आत्मप्रत्ययासाठी आवश्यक आहे; कारण आम्ही कोण आहो हेच आम्ही ओळखू शकत नाही असे त्यांचे मत होते.

– ३ –

आम्ही ओळख विसरलो आहोत असे विष्णुशास्त्र्यांचे मत होते; कारण इंग्रज इतिहासकार, ख्रिस्ती मिशनरी, बाटे व त्यांचे हस्तक यांच्या सतत टीकाप्रहारामुळे हिंदुसमाजाचा तेजोभंग झाला आहे; एकदा लोकांतील आत्मप्रत्यय नाहीसा झाला, की त्या समाजाचा विकास होत नाही. कोणत्याही समाजाचा विकास हा स्वाभिमानावर व आत्मविश्वासावर आधारलेला असतो. स्वतःचे मूळ स्वरूप व अस्मिता न ओळखता प्रगती करू म्हटले तर ते शक्य नाही; कारण आत्मस्वरूप विसरलेला माणूस किंकर्तव्यमूढ, व न्यूनगंडग्रस्त बनतो. हिंदूंची तशी परिस्थिती न झाली पाहिजे कारण हिंदूंनी मोठमोठी साम्राज्ये उभारली आहेत. धर्म, तत्त्वज्ञान व काव्य यांस जन्म दिला आहे असा त्यांचा इतिहास सांगतो. भूतकाळातील भव्य इतिहासच वर्तमानातील प्रगतिक्षम आंदोलनास आत्मविश्वास पुरवू शकतो. म्हणून विष्णुशास्त्र्यांनी लोकहितवादी स्वामी दयानंद व म. जोतीराव फुले यांच्यावर अतिशय कठोर टीका केली. त्यांनी लोकहितवादींच्या विचारांचा विस्तृत परामर्श घेताना त्यांच्या काही अप्रयोजक विधानांचे काही रास्त ऐतिहासिक उदाहरणे देऊन खंडन केले. त्याचप्रमाणे त्यांच्या काही रास्त विचारांचे अप्रयोजक उदाहरणे देऊन त्यांनी खंडन केले. पण त्यांचा लोकहितवादींवर मुख्य आरोप हा होता, की आपल्याच लोकांना सतत शिव्या देऊन ते त्यांचा तेजोभंग करीत आहेत.

लोकहितवादींच्या मते सध्या भारताची परिस्थिती फार खराब आहे. आणि अशा खराब परिस्थितीस जातिभेद, मूर्तिपूजा, बालविवाह, ज्ञानविन्मुखता यांच्यासारखे आमचे दोष कारणीभूत आहेत. पण विष्णुशास्त्र्यांना हे मान्य नाही. त्यांचे मत असे होते, की देशाची स्थिती खराब असली तरी ती शाश्वत निकृष्टावस्था नाही. लोकहितवादींच्या विचारांचे खंडन करण्यासाठी त्यांनी विविध समाजांत चक्रनेमिक्रमाने बद्ध होणाऱ्या स्थित्यंतराचा सिद्धांत मांडला आहे. त्यांच्या मते निकृष्ट स्थितीची दोन स्वरूपे असतात– शाश्वत आणि नैमित्तिक. शाश्वत निकृष्टावस्था म्हणजे ती अवस्था, ज्यामुळे एखादे राष्ट्र फार दिवस परकीय अमलाखाली राहिल्यामुळे पार निःसत्त्व झाले आहे किंवा त्याची स्वतःची व्यवस्था सुटल्यामुळे ते कायमचे निःसत्त्व झाले आहेत. त्यांच्या मते इराण, इजिप्त, ग्रीस व इटाली वगैरे देश एके काळी वैभवाच्या शिखरावर होते; पण त्यांची व्यवस्था सुटल्यामुळे सध्या ते शाश्वत निकृष्टावस्थेत जगत आहेत. पण भारताची निकृष्टावस्था मात्र नैमित्तिक आहे असे त्यांचे मत होते. कारण आम्ही अजून पुरते निःसत्त्व झालेलो नाही. ते लिहितात, "राजा राममोहन रायापासून जोतीबांपर्यंत व एडनवासी दरोडेखोरापासून परवा निवर्तलेल्या जोशीबुवापर्यंत आज शेकडो लोकांचे जे उद्योग चालू आहेत त्यावरून हे अनुमान निघते की ही आर्यभूमी आज अनेक कारणांनी जरी विपन्नावस्थेत असली तरी प्रयत्नांती तिचा उत्कर्ष होण्याचा संभव आहे."[१९] कारण मूलतः आमच्या देशास फारसे काही झाले नसून परकीय अमलाच्या मगरमिठीमुळे ग्लानी आली आहे. आमच्यातील धैर्य, साहस, बुद्धिमत्ता, कलाकौशल्य व शिपाईगिरी हे गुण कायम आहेत. पण त्यांचा राष्ट्रकार्यार्थ उपयोग नसल्यामुळे ते गंजले आहेत. पण पुन्हा जेव्हा त्यास योग्य काळ लाभेल त्या वेळी पुन्हा हे गुण सर्वांच्या दृष्टोत्पत्तीस येतील.[२०]

भारतास सध्याची खराब स्थिती येण्याची कारणे अनेक आहेत. भारतात विविध धर्म, जाती, वंश, व भाषा असल्यामुळे तेथे एकोपा नाही. शिवाय प्रत्येक व्यक्तीप्रमाणेच राष्ट्रासदेखील उत्पत्ती, स्थिती व लय या अवस्थात्रयीतून जावे लागते. प्रत्येक राष्ट्र आपणास या अवस्थात्रयीतून जाताना दिसते. म्हणून आमच्या आजच्या निकृष्टावस्थेची उपपत्ती आमच्या नैसर्गिक मूर्खत्वाकडे जात नाही.[२१] लोकहितवादीवर प्रखर टीका करताना त्यांनी हिंदुधर्म व ब्राह्मण यांचे हिरिरीने समर्थन करून सांगितले, की भिक्षुकशाही व वेडगळ लोकभ्रम इंग्रजांतपण आहेत.

भारताची सध्याची नैमित्तिक निकृष्टावस्था येथील जातिभेदादी सामाजिक दोषांमुळे आली नसून ती इंग्रजी अमलामुळे प्राप्त झाली आहे असे त्यांचे मत

अनुक्रमणिका

होते. सतत आपल्या दोषांचे तुणतुणे वाजविणारे लोक हे सत्य न ओळखता इंग्रजी राजवटीस ईश्वराचे वरदान समजतात हे आपले दुर्भाग्य होय असे त्यांचे मत होते.

– ४ –

आपल्या देशाची मूळ प्रकृती ठीक आहे पण सध्या त्यास परकीय अमलाच्या बारीक तापाने पछाडले आहे म्हणून तो सध्या निकृष्टावस्थेत आहे असे निदान चिपळूणकरांनी त्यांच्या "आमच्या देशाची स्थिती" या महत्त्वपूर्ण निबंधात केले आहे. या निबंधात आमच्या देशाची स्थिती, आमच्या राज्यकर्त्यांची व रयतेची स्थिती आणि देशाच्या उन्नतीसंबंधी विचार या तीन विषयांचा त्यांनी ऊहापोह केला आहे.

विष्णुशास्त्र्यांनी इंग्रज़ी राजवटीमुळे झालेल्या देशाच्या खराबीचे प्रत्ययकारी चित्रण रेखाटले आहे. इंग्रज पूर्वी फक्त व्यापारी होते, पण आता ते राज्यकर्ते झाले आहेत. भारतीयांची सुधारणा करून त्यांना सज्ञान दशेस आणणे हा त्यांच्या राज्याचा मुख्य उद्देश नसून आमच्या देशाची लूट करणे हाच त्यांचा उद्देश आहे असे त्यांचे मत होते. म्हणून इंग्रजी राजवटीचा पहिला तोटा म्हणजे आम्ही आमचे स्वातंत्र्य गमावले. इंग्रजांनी ज्या त्या राष्ट्राने आपापली व्यवस्था ठेवावी व इतरांशी फक्त व्यापारापुरते संबंध ठेवावे हा सचोटीचा मार्ग सोडून भारताचे एक सार्वभौम राष्ट्र म्हणून जगातून उच्चाटन केले. भारतातील समुद्रावर, जंगलांवर, जमिनीवर आपली मालकी बसविली. येथील लोकांचे सर्व हक्क हिरावून घेतले.[२२] त्यांनी भल्याबुऱ्या मार्गांचा अवलंब करून सत्ता आपल्या ताब्यात घेतली. त्यांनी आमचा उद्धार वगैरे केला नाही; कारण इंग्रजांच्या अनुपस्थितीमध्येसुद्धा हिंदूंनी मोठमोठी साम्राज्ये उभारली होती. हिंदू लोकांतही धैर्य, साहस व बुद्धी हे गुण आहेत. प्रत्येक राष्ट्रास आपली घमंडी वाटत असते. आणि त्यातून एका राष्ट्राने दुसऱ्यास जिंकले असता विजयी राष्ट्र जे काय म्हणेल ती पूर्वदिशा असा प्रकार होत असतो. म्हणून स्वातंत्र्याच्या स्थितीस आम्ही योग्य नाही व तसे झाल्यास प्रस्तुतचे पारतंत्र्य हितावह आहे ही दोन्ही मते निव्वळ खोटी आहेत.[२३]

आमचे पारतंत्र्य आम्हास सगळीकडे नडते असे त्यांचें मत होते; कारण भारतीयांनी कारखाने काढले की त्यांना चीत करावयास कायदेकौंसिलातून एखादा वटहुकूम सुटतो. कारण मँचेस्टरवाले आमच्या सरकारचे देशबंधू असल्यामुळे त्यांच्या हितरक्षणासाठी आमच्या हितांचा बळी दिला जातो. विद्याभ्यास करूनही भारतीयास चांगली नोकरी मिळेलच याची खात्री नाही; कारण चांगल्या नोकऱ्या गोऱ्या लोकांसाठी राखीव ठेवण्यात आल्या आहेत.[२४] इंग्रजी राजवटीमुळे आमची मानसिक उन्नती थांबली आहे; कारण प्रत्येक क्षेत्रात इंग्रजांनी आम्हास मज्जाव केला आहे. या अमलाखाली निर्माण झालेल्या लोकांचे वर्णन करताना ते लिहितात. "जन्मास येऊन काय करावे तर परदास्य करावे, यजमानाची खुशामत करावी, लांड्यालबाड्या कराव्या, लोकांच्या मुंड्या मुरगळाव्या व शेवटी पैशाची गाठोडी उराशी घट्ट आवळून धरून एखादे दिवशी मरून जावे."[२५]

इंग्रजी राजवटीमुळे देशात सतत दुष्काळ पडत आहेत व लाखो शेतकरी रानोमाळ भाकरीसाठी फिरत आहेत. जी गोष्ट इंग्रजांच्या पथ्यावर पडेल ती करून ते लोकांस लुटत आहेत. लोकांची कर देण्याची शक्ती नसताना कर लादीत आहेत. त्यामुळे तिस्मारखानी व पेंढारशाही बरी, पण हा इंग्रज चरक फार भयंकर असे सर्वांस वाटू लागले आहे.[२६] कारण इंग्रजी राजवटीखाली या सुपीक देशाचे सहारा वाळवंट करून टाकण्यात आले.[२७]

अशी परिस्थिती होण्याचे मुख्य कारण म्हणजे भारतातील इंग्रजी राजवट ही एक बेजबाबदार व नीतिशून्य राजवट आहे. या राजवटीला स्वतःची अशी वैधानिकता नाही. ती जबाबदार राज्यपद्धती तर नाहीच पण ती एका परद्वीपस्थ राणीची एकप्रकारची बेजबाबदार नोकरशाही आहे; कारण येथील कारभार एखाद्या राज्यघटनेच्या आधारे चालत नसून नौकरशाहीच्या लहरीवर चालतो.[२८] इंग्रज जरी नीतिमत्तेची आरडाओरड करीत असले तरी त्यांचे वर्तन अनैतिक आहे. त्यांचे राज्य ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वानुसार चालत नाही, कारण धर्मसंस्थापक येशू ख्रिस्त हा युधिष्ठिर, बुद्ध, तुकाराम व सॉक्रेटिस यांच्या मालिकेतील महापुरुष होता. त्याने प्रेमाचा संदेश दिला. त्याने कधी

अनुक्रमणिका

दुसऱ्यास गुलाम करण्याचा, काळ्या लोकांच्या वसाहती लुबाडण्याचा व खोट्या सह्या करण्याचा आदेश दिला नाही.[२९] राजकीय नीतिमत्तेच्या दृष्टीने पण इंग्रजांचे वागणे गर्ह्य आहे; कारण प्रजा-भक्षक सिंह हा जसा पशूंचा राजा असतो तसाच प्रकार यांच्याबाबत आहे. कारण राजाकडे जे अधिकार देण्यात आले आहेत, ते प्रजेच्या कल्याणार्थ देण्यात आले आहेत, प्रजेला गांजण्यासाठी नव्हे. पण इंग्रजी राज्यात लाखो लोक उपासमारीने मरत आहेत पण सरकारचे तिकडे लक्ष नाही.[३०] इंग्रज राज्यकर्त्यांच्या या धोरणांचा लोकांकडून जरी प्रतिकार झाला नाही तरी त्यात त्यांचा फारसा गौरव नाही. कारण अमेरिकन इंडियन लोकांच्या संबंधाने स्पेन देशास जो काळिमा लागलेला आहे तीच गोष्ट इंग्रजांच्या बाबतीतही होणार आहे; कारण त्यांनी हिंदुस्थानसारख्या सुपीक देशाचे सहारा वाळवंट करून टाकले आहे.[३१]

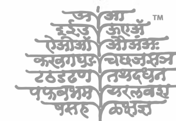
विष्णुशास्त्र्यांचे असे मत होते, की येथील राजेरजवाडे व संस्थानिक इंग्रजांचे आश्रित झाल्यापासून कर्तृत्वशून्य झाले आहेत आणि 'रिकामे मन सैतानाचा कारखाना.' या न्यायाने कबूतरांचे लग्न, मक्केची चादर व सेलर हौससारख्या गोष्टी करीत आहेत. राजेरजवाड्यांनी विचार करून आपल्या देशबंधूंची परिस्थिती सुधारण्याचे काम हाती घ्यावे. नष्टप्राय कला व विद्या यांचे पुनरुज्जीवन करावे आणि व्यापार व हस्तकलेस उत्तेजन द्यावे.[३२] सामान्य रयत, सावकारशाही, सरकारी कर, दुष्काळ, उपासमार व रोगराई यांनी पिडलेली आहे. त्या रयतेस काहीच अधिकार नसून ती सरकारी हडेल-हप्पीमुळे गांजली आहे. कारण ही गोरी बादशाही जिथे जिथे फिरली त्यावरोबर आलेल्या खराटयाने अमेरिकेतील इंडियन लोकांस पहिल्या दमात धुवून टाकले.[३३] त्याप्रमाणे आपल्या देशाची स्थिती झाली आहे.

या सर्वांस आपले स्वतःचे दोष काही अंशी कारणीभूत असले, तरी परकीय अंमलच आपल्या देशाच्या दैन्यावस्थेस कारणीभूत आहे असे विष्णुशास्त्र्यांनी ठासून सांगितले. पण या परिस्थितीवर उपाय कोणता ? त्याबाबतही विष्णुशास्त्र्यांनी आपले विचार व्यक्त केलेले आहेत.

— ५ —

इंग्रजी अमलापासून जसे आपले अपरिमित नुकसान झाले तसे त्यापासून आपले काही फायदेही झाले असे विष्णुशास्त्र्यांचे मत होते. इंग्रजी राज्यापासून आम्हास नव्या विद्यांचा व नव्या व्यावसायिक कलांचा लाभ झाला. त्याचप्रमाणे मानसिक उन्नती करण्यास पण संधी मिळाली. मानसिक उन्नती म्हणजे देशाभिमान, जात्यभिमान, स्वाभिमान, स्वातंत्र्याभिलाषा, अनुचित कर्मापासून निवृत्ती व दैन्यवर्जन. मानसिक उन्नती देशोन्नतीस आवश्यक आहे कारण एकदा लोकांनी आत्मस्वरूप ओळखले की स्वाभिमान निर्माण होतो. युरोपात प्राचीन ग्रीक व रोमन विद्येमुळे प्रबोधनाची चळवळ सुरू झाली. त्यातून धर्माचे व ईश्वरी अंश असलेल्या राजाचे जोखड फेकून देऊन लोकांनी आपले हक्क शाबीत केले. फ्रांस देशात तीन दंगे झाले आणि अमेरिकेतदेखील दंगे झाले, कारण लोकांना आपले हक्क पाहिजे होते. म्हणून सज्ञान दशेचे फळ देशोन्नती हे असते. ही उन्नती इंग्रजी विद्येच्या साह्याने साध्य करता येईल असे त्यांना वाटत असे.[३४] कारण जगाचा क्रम नेहमी सुधारणेकडे आहे. रोमन साम्राज्याचा नाश, धर्मयुद्धे व फ्रेंच राज्यक्रांती यांमुळे परिणामी जगाचे चिरकाल कल्याण झाले. त्यांचे असे मत होते, की जगाचा क्रम दिवसेंदिवस सज्ञान व सुखी होण्याचा आहे आणि आपणदेखील त्या दृष्टीने आपली सुधारणा घडवून आणली पाहिजे.[३५] कारण सध्या राजाच्या सत्तेस धक्का बसून वरचेवर स्वातंत्र्य व लोकप्रभुत्वाच्या कल्पना लोकप्रिय होत आहेत.[३६] पण हे पुनरुत्थान घडवून आणायचे झाले तर तिचा पाया आत्मस्थितीचे पूर्ण ज्ञान हा होय. ज्यांस आपली अवस्था काय होणार, बलाबल किती वगैरे गोष्टींचे चांगलेसे ज्ञान नाही त्यांची स्थिती कधी सुधारावयाची नाही. आत्मस्थितीचे ज्ञान म्हणजे स्वतः अवस्थेच्या संदर्भात जगात चालू असलेल्या सर्व स्थित्यंतराचे ज्ञान.[३७] हे ज्ञान झाल्याशिवाय आपणास आपल्या देशाची उन्नती करता येत नाही असे त्यांचे मत होते.

आपला प्राचीन देश पुनः उत्कृष्टावस्थेत येणार आहे याची विष्णुशास्त्र्यांना खात्री होती; पण ती अवस्था इंग्रजांकडून आपण काही गुण घेतल्याशिवाय





येणार नाही हे त्यांना माहीत होते. ही गुणसंपदा इंग्रजांचे अनुकरण करून मिळवावी लागेल. आपण लोकांनी इंग्रजांकडून व्यवस्थितपणा, जाज्वल्य देशाभिमान, जात्यभिमान, साहसीपणा, मानसिक धैर्य वगैरे गुण आत्मसात करावे असे त्यांचे मत होते. या सर्व गुणांत जात्यभिमान व मानसिक धैर्य हे गुण महत्त्वाचे आहेत.[३८]

कोणत्याही राष्ट्राच्या उद्धारासाठी जात्यभिमान हा गुण फार आवश्यक आहे; कारण जात्यभिमान एका जातीतील अनंत लोकांना एकत्र करून त्यांस प्रेमवळ करतो. मात्र या जात्यभिमानाचा अतिरेक झाला, की त्याचा फार वाईट परिणाम होतो. पण हा नियम सर्वच वस्तूंना लागू आहे. जात्यभिमानापासून वाईट परिणाम होण्याचे एक कारण म्हणजे त्याची धर्माभिमानाशी असलेली गट्टी हे होय. हे दोन्ही एकत्र आले की जगास भारी होऊन बसतात. पण सहसा धर्माभिमानाचा जात्यभिमानावर वरचष्मा होतो. पण जात्यभिमानाने जर धर्माभिमानावर वर्चस्व ठेविले तर जात्यभिमानाची देशोन्नत्यर्थ आवश्यकताच आहे.[३९] इंग्रज लोकांत हा जात्यभिमान असल्यामुळे ते साऱ्या जगास भारी झाले आहेत. पण भारतात अनेक जाती असल्यामुळे जात्यभिमान किंवा आजच्या भाषेत देशाभिमान निर्माण झाला नाही. ते लिहितात, "या जात्यनंतत्त्वामुळे आमच्या जात्यभिमानाचे तुकडे तुकडे झाले, आणि हीच गोष्ट पुढे हरएक प्रकारे आमच्या नाशास व दुर्दैवास कारण झाली हे उघड आहे.[४०]

जात्यभिमानाप्रमाणेच 'मोराल करेज' किंवा मानसिक धैर्य हा इंग्रजांचा महत्त्वाचा गुण आहे. मानसिक धैर्य म्हणजे स्वतंत्रतेने विचार करणे व तसा विचार करून जे तथ्य वाटेल ते बिनदिक्कत बोलून दाखविणे व त्याप्रमाणे आचरण ठेवणे.[४१] जगात जे श्रेष्ठ पुरुष असतात त्यांच्याजवळ अशा प्रकारचे धैर्य असते. असे लोक ऐहिक व पारलौकिक जुलमाविरुद्ध संघर्ष करतात. ऐहिक जुलूम म्हणजे सरकार व सरकारी यंत्रणा यांचा जुलूम आणि पारलौकिक जुलूम म्हणजे धर्मगुरू व धर्माधिकारी यांचा जुलूम. अशा प्रकारचे मानसिक धैर्य असलेले श्रेष्ठ पुरुष आपल्या देशातही निर्माण झाले पाहिजेत असे त्यांचे मत होते.[४२]

हे सर्व गुण युरोपात धर्मक्रांतीनंतर किंवा प्रबोधनानंतर उदयास आले. गद्यवाङ्मय आणि मुद्रणप्रसार या दोन गोष्टी ज्ञानप्रसारासाठी फार उपयुक्त झाल्या. आमच्या देशाची दीनावस्थेतून मुक्तता करावयाची असेल, तर त्यासाठी सर्वांची जागृती झाली पाहिजे. सध्या नव्या प्रसारमाध्यमांमुळे हे काम बरेच सोपे झाले आहे. विष्णुशास्त्र्यांचे असे मत होते, की इंग्रजांचे राज्य आपण तलवारीच्या साहाय्याने कधीच उलटवून टाकू शकणार नाही. म्हणून सध्या तरी देशस्थिती सुधारण्याचा राजमान्य मार्ग लोकांस ज्ञानसंपन्न करणे हाच आहे. भाषण व लिखाण या साधनांद्वारे ते होऊ शकेल. त्यासाठी शाळा, वर्तमानपत्रे, मासिक पुस्तके सुरू करावी व जागृती घडवून आणावी.[४३] या ज्ञानप्रसारातून आपले निद्रिस्त राष्ट्र जागे होईल, युरोपसारखे येथेही प्रबोधन व धर्मक्रांती होईल आणि युरोपात ज्या स्वातंत्र्याच्या व लोकप्रभुत्वाच्या कल्पना पसरत आहेत, त्यांचाही आपल्याला फायदा घेता येईल असे विचार त्यांनी व्यक्त केले.

वर्तमानपत्रे व मासिक पुस्तके लोकजागृतीच्या कामात महत्त्वाची भूमिका पार पाडतात असे विष्णुशास्त्र्यांचे मत असल्यामुळे मुद्रणस्वातंत्र्याचा विषय त्यांच्या दृष्टीने जिव्हाळ्याचा होता. त्यांनी आपले या विषयावरील विचार प्रकट करण्यापूर्वी जवळ जवळ ५० वर्षे आधी राजा राममोहन रॉय यांनीपण हेच विचार व्यक्त केले होते. त्यांचे असे मत होते, की सत्याचे कण इकडेतिकडे विखुरलेले असतात, म्हणून कोणतेही मत घेतले तरी त्यात सत्याचा अंश असतोच. म्हणून मुद्रणस्वातंत्र्य आवश्यक आहे. मुद्रण म्हणजे छापणे व स्वातंत्र्य म्हणजे मोकळीक.[४४] तेव्हा कोणताही मजकूर छापून तो प्रसिद्ध करण्याची जी मोकळीक सरकार देते त्यास मुद्रणस्वातंत्र्य असे म्हणतात. वर्तमानपत्रे सर्व जगाचे समाचार लोकांस देऊन त्यांस सज्ञान करतात. त्याचप्रमाणे वर्तमानपत्रे लोकांची वकिली करतात. त्याद्वारा लोकांचा अभिप्राय सरकारपावेतो पोहोचतो.[४५] सरकार ही संस्था लोकांनी झोटिंग बादशाही मोडून टाकण्यासाठी व आपापसातील व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठी स्थापन केली. त्यामुळे सरकारी अधिकारी रयतेस जबाबदार असतात. पण

अनुक्रमणिका

आपल्या अधिकारमदात अधिकारी जनतेचे मन ओळखू शकत नाहीत. त्यामुळे त्यातून १८५७ सारखे बंडाचे प्रकार घडतात. असे प्रकार टाळण्यासाठी मुद्रणस्वातंत्र्य आवश्यक आहे.[१६] वर्तमानपत्रांनी लोकांतील भयावह अज्ञान दूर करावे . आणि त्यांचे हितरक्षण करण्यासाठी सतत जागृत राहावे असे ते सांगतात.

विष्णुशास्त्र्यांचे वरील विचार आपणास हे स्पष्ट-पणे दाखवून देतात, की विष्णुशास्त्री प्रबोधनातून निर्माण झालेल्या उदारमतवादी लोकशाही मूल्यांचेच पाठीराखे होते. मग विष्णुशास्त्र्यांना महाराष्ट्रातील अनुदार विचारप्रणालीचा प्रवर्तक असे काही लोक का मानतात ?

—६—

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर हे वासाहतिक समाजातील नव्याने उदयास आलेल्या मध्यमवर्गाचे प्रतिनिधी होते. हा मध्यमवर्ग मोठ्या प्रमाणात ब्राह्मण जातीमधून आला होता. विष्णुशास्त्र्यांनी आपले लिखाण या मध्यमवर्गास डोळ्यांसमोर ठेवून केले. त्या काळात सुशिक्षित लोकांत असे मत प्रचलित होते, की भारतास सध्याची निकृष्टावस्था जातिभेद व हिंदुधर्म यांमुळे प्राप्त झाली आहे. विष्णुशास्त्र्यांना हे मत मान्य नव्हते. म्हणून त्यांनी ते खोडून काढले. पण स्वतः मात्र युरोपसारखी येथेही धर्मक्रांती व्हावी असे विचार व्यक्त केले. ते नव्याने उदय पावणाऱ्या उदारमतवादी भांडवली व्यवस्थेचे समर्थक असल्यामुळे भारताच्या पुनरुत्थानासाठी प्रबोधनाची वा धर्मक्रांतीची नितांत आवश्यकता आहे ही गोष्ट त्यांना समजत होती. पण प्रत्यक्षात भारतामध्ये जे लोक समाजसुधारणांसाठी प्रयत्न करीत होते, त्यांच्यावर त्यांनी कठोर, निर्दय व उपहासपूर्ण टीका केली. ब्राह्मोसमाज, प्रार्थनासमाज, सत्यशोधकसमाज व आर्यसमाज वगैरे संस्था धर्मक्रांती करण्यासाठीच निर्माण झाल्या होत्या. पण विष्णुशास्त्र्यांना त्यांचे महत्त्व कळले नाही. म्हणून अतिशय कुत्सित व लोकरंजन करणाऱ्या भाषेत त्यांनी लोकहितवादी, म. जोतीबा फुले व स्वामी दयानंद यांची निंदा केली. सुधारणा झाली पाहिजे पण ती प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज व सत्यशोधकसमाज यांच्याकडून नको. ती ज्या वेळी आम्हास फायदेशीर होईल त्याच वेळी आम्ही ती करू असा याचा अर्थ होता. म्हणून चिपळूणकरांनी ज्या वेळी स्त्रिया व दलित यांच्या हक्कांचे प्रश्न आले त्या वेळी परंपरानिष्ठांना पाठिंबा दिला. हीच चूक पुढे लो. टिळकांनी केली.

वासाहतिक समाजात हे द्वैत सतत कायम राहिले; कारण सामाजिक क्रांतिकारक राजकीय दृष्टचा इंग्रजी राजवटीचे प्रशंसक होते आणि राजकीय क्रांतिकारक सामाजिक बाबतीत परंपरेचे पाठीराखे होते. भारतात सरंजामशाही व भांडवलशाही यांच्यात कधीच संघर्ष झाला नाही; कारण इंग्रज राज्यकर्ते त्या दोन्हीस मर्यादित संरक्षण देत होते. त्यामुळे विष्णुशास्त्र्यांसारख्यांना इंग्रजांची हकालपट्टी करण्यासाठी सरंजामशाहीचा पाठिंबा असला तर हवाच होता: पण इंग्रजी राजवटीत मागासवर्गीयांत हळूहळू जागृती होत होती. त्यांना प्रथम चातुर्वर्ण्याधिष्ठित सरंजामशाही नष्ट करावयाची होती. त्यासाठी हे तथाकथित राष्ट्रवादी तयार नाहीत, फक्त स्वतःचा स्वार्थ साधण्यासाठी ते इंग्रजांशी लढत आहेत असे म. फुल्यांसारख्यांचे मत होते. कारण विष्णुशास्त्री किंवा चिपळूणकरी-परंपरेतील लोकांच्या लिखाणात एकप्रकारचा ब्राह्मणी अहंकार होता. विष्णुशास्त्री ज्या दोषांबद्दल मिल्ल व मेकॉले यांना दोष देत होते तोच दोष त्यांच्या ठायीपण होता. कारण "ज्ञानाच्या किल्ल्या आमच्यापाशी आहेत. शूद्रांना आमच्याशिवाय तरणोपाय नाही."[१७] अशा औद्धत्यपूर्ण शब्दांत त्यांनी म. फुल्यांच्या लिखाणाचा परामर्श घेतला. यामागे आधुनिकीकरणामुळे निर्माण झालेल्या मागासजातींच्या आत्मोद्धाराच्या चळवळींमुळे नव्या स्पर्धात्मक युगात हे वर्ग वासाहतिक समाजातील आपले विशेषस्थान हिरावून घेतील ही भीती ज्याप्रमाणे होती त्याचप्रमाणे ब्राह्मणांच्या बौद्धिक श्रेष्ठतेचा अनाठायी अहंकारही होता. त्यांच्या समाजसुधारकांवरील कुत्सित, उपरोधपूर्ण व एकांगी टीकेमुळे लोकांचे मनोरंजन झाले, पण त्यांचे प्रबोधन मात्र झाले नाही.

पण विष्णुशास्त्री हे सरंजामदारांचे प्रतिगामी प्रतिनिधी नव्हते. ते भांडवली लोकशाहीवर आधारलेल्या उदारमतवादी मूल्यांचे पाठीराखे होते. भारतातही नवे उद्योग व कला विकसित व्हाव्या, स्वातंत्र्य व लोकानुवर्तित्व निर्माण व्हावे असे त्यांना

वाटत होते. त्यांनी सांगितलेले व्यवस्थितपणा, साहस, जात्यभिमान, मानसिक धैर्य वगैरे गुण लोकशाही क्रांतीसाठी आवश्यक होते. त्यासाठी राजेरजवाड्यांनीदेखील विद्या व कला यांस प्रोत्साहन देऊन नव्या युगात प्रवेश करावा असे त्यांचे मत होते.

भारतीयांनी जात्यभिमानासारखा गुण आत्मसात करावा असे त्यांनी सांगितले. जात्यभिमान म्हणजे ब्राह्मण, गुरव, मराठा वगैरे जातींचा अभिमान नसून इंग्लंड, फ्रांस, जर्मनी वगैरे देशविशिष्ट जातींचा अभिमान होय. थोडक्यात आपला देश म्हणजे जात समजून त्याबद्दलचा अभिमान होय. त्यांचा राष्ट्रवाद श्री. बुद्धिसागर सांगतात त्याप्रमाणे निखळ सांस्कृतिक राष्ट्रवाद नव्हता.[४८] कारण तो भाषा, धर्म, भूगोल, इतिहास व देशस्थिती यांवर आधारलेला होता. आपल्या देशातील जातिव्यवस्था, निरनिराळ्या भाषा, धर्म व वंश यांमुळे इथे सांस्कृतिक राष्ट्रवाद यशस्वी होणार नाही याची त्यांना जाणीव होती. म्हणून अतिरेकी धर्माभिमान खऱ्या राष्ट्रवादास बाधक आहे, इंग्रजांचे चांगले गुण आपण स्वीकारले पाहिजे असेच त्यांचे मत होते. म्हणून वेडेकर म्हणतात, की चिपळूणकरांना भारत हे राष्ट्र आहे असे जसे वाटत होते, तसेच त्यात अनेक देश आहेत हेही कळत होते.[४९] पण त्यासाठी त्यांनी एक देश, एक धर्म, एक भाषा असे विचार मांडले नाहीत.

वासाहतिक समाजातील लोकांचा स्वाभिमान न्यूनगंडामुळे जवळजवळ खच्ची झालेला असतो. त्यांच्यामध्ये राष्ट्राभिमान निर्माण करावयाचा असेल तर आपला भूतकाळ जसा भव्य होता तसा आपला भविष्यकाळही भव्य आहे असे आश्वासन त्यांना द्यावे लागते. असे आशावादी आश्वासन आपल्याला विष्णुशास्त्र्यांच्या चक्रनेमिक्रमाने होणाऱ्या अवस्थांतराच्या सिद्धांतात आहे. त्यांचे मत असे होते, की भारताची निकृष्टावस्था शाश्वत नसून नैमित्तिक आहे. ग्रीस, इराण, इजिप्त, इटाली या देशांसारखा आपला देश शाश्वत निकृष्टावस्थेत राहणार नाही. वृद्धि-स्थिति-लय या अवस्थान्तरांचे चक्र सतत फिरत असते व जगातील सर्वच देश त्यात सापडलेले आहेत असे त्यांचे मत होते. पण या दोन सिद्धांतांतील विरोधाभास त्यांच्या लक्षात आला नाही; कारण सर्वच देश जर या स्थित्यंतरातून जात असतील तर त्यांची निकृष्टावस्था नैमित्तिकच असावयाची, ती शाश्वत कधीच नसेल. त्या न्यायाने इराण, ग्रीस वगैरे देश शाश्वत निकृष्टावस्थेत आहेत हे त्यांचे मत मूळ सिद्धांताशी विसंगत होते. पण साम्राज्यवादी चरकाखाली पिळल्या जाणाऱ्या वासाहतिक समाजात नवा आशावाद निर्माण करण्यास मात्र ते उपयुक्त होते. चिपळूणकरांच्या काळात इतिहासातील अवस्थांतराचा वरील सिद्धांत बराच लोकप्रिय होता.

इंग्रज इतिहासकारांवर त्यांनी जी टीका केली, ती आजही तितकीच महत्त्वाची आहे; कारण वसाहतवाद संपला असला तरी युरोपातील प्राच्यविद्याविशारदांनी निर्माण केलेले मोहजाल अजूनही कायम आहे. पौर्वात्य राष्ट्रांबाबत त्यांनी वापरलेल्या संकल्पना अजूनही खऱ्या मानल्या जातात. हे साम्राज्यवादी विचार अजूनही प्रचार व प्रसारमाध्यमांच्या साहाय्याने पौर्वात्य जगावर लादले जातात. उदा., आशियाई झोटिंगशाहीची कल्पना किंवा पौर्वात्य राष्ट्रे लोकशाहीस लायक नाहीत हा विचार. पाश्चिमात्यांचा सांस्कृतिक दर्प व सांपत्तिक मद अजूनही कमी झालेला नाही. उदा., गेल्या वर्षी ब्रिटिश हायकमिशनने प्रकाशित केलेली हिंदू धर्म व नीती यांवरील पुस्तिका. म्हणूनच मिल व मेकॉले पुरते लबाड ठरावयास अजून शंभर-सव्वाशे वर्षे पाहिजेत हे त्यांचे मत बरोबर होते. चिपळूणकरांनंतर जवळजवळ १०० वर्षांनी प्रो. एडवर्ड सइद यांनी आपल्या 'Orientalism' या ग्रंथात असे मत मांडले आहे, की पाश्चिमात्य प्राच्यविदांनी पौर्वात्य समाजाबद्दल काही भ्रांतिपूर्ण मिथक तयार केले, प्राच्यविद्या हे एक साम्राज्यवादाचे हत्यार बनविले आणि त्या ज्ञानाच्या साहाय्याने राज्य करावयाचा प्रयत्न केला.[५०] विष्णुशास्त्र्यांनीपण पाश्चिमात्य इतिहासकारांवर जळजळीत टीका करून त्यांच्या या मतलबी धोरणाचा व मिथ्या नीतिमतेचा धिक्कार केला. त्यांनी असे मत मांडले की सर्व राष्ट्रांत व सर्व व्यक्तींत सारख्याच प्रकारचे गुण वसत असतात आणि विशिष्ट काळ व परिस्थिती आली असता त्यांचा अभ्युदय होतो. गेल्या १०० वर्षांत जगातील निरनिराळ्या भागांत व देशांत जी जागृती होत आहे त्यावरून

अनुक्रमणिका

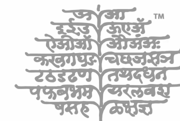
विष्णुशास्त्र्यांच्या या मताची सत्यता पटते. अजूनही आपण पाश्चिमात्यांच्या बौद्धिक गुलामगिरीतून बाहेर पडलेलो नाही. उलट सामाजिक शास्त्रांत-देखील आपण त्यांच्यामागे फरफटत जात आहो. अशा परिस्थितीत विष्णुशास्त्र्यांचे या विषयांवरील विचार अजूनही उद्‌बोधक आहेत असे म्हणावे लागते. एडवर्ड सईदचे विचार अभ्यासिल्यानंतर याची जाणीव होते.

संदर्भ–

१. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर– निबंधमाला, चित्रशाळा प्रेस, पुणे, १९१७, पृ. १८–२०.
२. उक्त, पृ. २४–२५.
३. चिपळूणकर लेखसंग्रह– सं. मा. ग. बुद्धिसागर, साहित्य अकादेमी, नवी दिल्ली, १९६३, पृ. ४७.
४. उक्त, पृ. ५२.
५. चित्रशाळा प्रत, पृ. १४१–४२.
६. उक्त, पृ. २०९.
७. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांचे तीन निबंध, सं. डॉ. र. बा. मंचरकर, युनिव्हर्सल प्रकाशन, कोल्हापूर, १९७५, पृ. ९५–९६.
८. उक्त, पृ. ११३.
९. चित्रशाळा, पृ. ५८१.
१०. उक्त, पृ. ५८७–८८.
११. उक्त, पृ. ५८८–८९.
१२. उक्त, पृ. ५९४.
१३. तीन निबंध, पृ. ११५–१६.
१४. उक्त, पृ. ११९.
१५. उक्त, पृ. ११८.
१६. उक्त, पृ. ११९.
१७. उक्त, पृ. १२०.
१८. चित्रशाळा, पृ. ४८२–८३.
१९. उक्त, पृ. ९६९.
२०. उक्त, पृ. ९७२–७४.
२१. उक्त, पृ. ९८२–८४.
२२. तीन निबंध, पृ. १४८–
२३. उक्त, पृ. १५६–५७.
२४. उक्त, पृ. ५५७–५८.
२५. उक्त, पृ. १५८.
२६. उक्त, पृ. १७१.
२७. उक्त, पृ. १७२.
२८. उक्त, पृ. १६१–६२.
२९. उक्त, पृ. १६७–६८.
३०. उक्त, पृ. १७१.
३१. उक्त, पृ. १७३.

३२. उक्त, पृ. १८३–८४.
३३. उक्त, पृ. १९२–९४.
३४. उक्त, पृ, १४५–४६.
३५. उक्त, पृ. १०७–१०८.
३६. उक्त, पृ. २०८.
३७. उक्त, पृ. २०८–२०९.
३८. चिपळूणकर लेखसंग्रह, पृ. १९४–२०७.
३९. उक्त, पृ. २००–२०१
४०. उक्त, पृ. २०२.
४१. उक्त, पृ. २०५.
४२. उक्त, पृ. २०६–२०७.
४३. तीन निबंध, पृ. २१०–११.
४४. चिपळूणकर लेखसंग्रह, पृ. २८८.
४५. उक्त, पृ. २९०
४६. उक्त, पृ. २९०–९१.
४७. चित्रशाळा, पृ. ९२६.
४८. चिपळूणकर लेखसंग्रह, पृ. २५.
४९. बेडेकर दि. के., संयुक्त महाराष्ट्र, चित्रशाळा, पुणे १९४७, पृ. ७३.
५०. Edward Said, Orientalism, Oxford University Press, 1978.

⊙ ⊙ ⊙





जोडाक्षरलेखनाचा ' शास्त्रीय ' विचार

कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

' जोडाक्षरलेखन : नवा विचार '

'जोडाक्षर लेखन : नवा विचार' या नावाची एक २४ पानी पुस्तिका महाराष्ट्र राज्य शैक्षणिक संशोधन व प्रशिक्षण परिषद, पुणे ४११०३०, या संस्थेनं प्रकाशित केली आहे. पुस्तिकेत प्रा. मुरलीधर प्र. शास्त्री यांचा प्रस्तुत विषयावरचा लेख (सकाळ, २६-७-८४). त्यावर वाचकांच्या प्रतिक्रिया (४ लेख, ७ पत्रं) आणि त्यांवर शास्त्र्यांची उत्तरं अशी सामग्री समाविष्ट आहे. 'प्राथमिक शिक्षण सर्वांसाठी' (प्राशिस) या प्रकल्पाचा एक भाग म्हणून प्रा. शास्त्र्यांनी हा विषय चर्चेसाठी घेतला असून मराठीतील जोडाक्षरं लिहिण्याच्या पद्धतीत 'खूप मोठ्या प्रमाणावर सुधारणा करण्यास वाव आहे' असं त्यांचं मत आहे. 'शुद्धलेखनाचे नियम शुद्ध करून घ्यावे लागले' आहेतच; 'जोडाक्षर लेखन हा शुद्ध लेखनाचा एक भाग आहे;'– या भूमिकेवरून शास्त्री या विषयाची चर्चा करतात. (१, पृष्ठांक.) प्रस्तुत पुस्तिकेला महाराष्ट्र राज्याचे शिक्षण संचालक आणि उक्त संस्थेचे सहसंचालक यांनी आशीर्वाद दिले आहेत.

' नव्या विचारा 'चा आराखडा

मराठीच्या रूढ लिपीतल्या अक्षरांचे त्यांच्या दंड-स्थानांवरून शास्त्र्यांनी चार गट केले आहेत : (१) (अंत्य–)दंडयुक्त– क्ष-ज्ञसह २४ अक्षरं; (२) मध्यदंडयुक्त– क आणि फ, २ अक्षरं; (३) शिरदंडयुक्त– ९ अक्षरं, ट–ठ इत्यादी; (४) दंडरहित– र. यांपैकी पहिल्या गटातली अक्षरं जोडाक्षरांत पूर्वाक्षरं म्हणून येतात तेव्हा ती दंड गाळून जोडावी (उदा. प्रसन्न, म्हैस). दुसऱ्या गटातली, दंडापुढचा भाग किंचित छाटून (उदा. चक्क, फरीशिप). तिसऱ्या आणि चौथ्या गटांतली, पाय मोडून (उदा. पट्‌टा, मूर्‌ख). या पद्धतीत शास्त्र्यांच्या मतानं 'जाणीवबद्‌धता, नियमबद्‌धता, एकसूत्रता, एकदिशीयता, सोपेपणा आणि सवय सुकरता, हे कोणत्याही पद्धतीत इष्ट असलेले सर्व गुण आहेत.

'कुऱ्हाड, वऱ्हाड, दऱ्या' इत्यादी शब्दांचे उच्चार 'सर्‌व, पूर्‌व' इत्यादी शब्दांच्या उच्चारांहून वेगळे असल्यामुळं, पुनर्विचारानंतर, 'र' याचं '‍्र' हे वळण मान्य करायला शास्त्री अनिच्छेनं का होईना, अनुकूल आहेत (११). 'कृष्ण, मृग' इत्यादी शब्दांचा उच्चार शास्त्र्यांच्या मतानं 'क्रुष्ण, म्रुग' असा असल्यामुळं रूढ 'ृ' ही खूण अनावश्यक आहे. हे शब्द रूढ चिन्हांचा उपयोग करून लिहिल्यान त्यांच्या उच्चारात वेगवेगळे पर्याय निर्माण होतात. उदा. 'कृष्ण = क्रिष्ण / क्रृष्ण / क्रुष्ण' (१०).

'रु'कारातली उकाराची खूण खाली न लिहिता पुढं लिहिणं शास्त्री मान्य करतात, पण तिला गाठ देण्याची सूचना करतात (३). हे प्रतिपादन छाप-खान्यातल्या उपलब्ध खिळ्यांचा उपयोग करून दाखवणं शक्य नसल्यामुळं वर्णनावर काम भागवलं पाहिजे. 'श्र' या रूढ जोडाक्षरचिन्हाविषयी शास्त्र्यांचं मत असं आहे की या जोडाक्षराचा उच्चार 'श्+र' की 'स्+र' असा संभ्रम निर्माण होतो. तो न व्हावा म्हणून 'आश्रम, श्रीकांत, श्रीमंत' असे शब्द 'आस्रम, स्रीकांत, स्रीमंत' असे तरी लिहावे, किंवा 'आश्‍रम, श्‍रीकांत, श्‍रीमंत' असे तरी. शास्त्र्यांच्या मतानं 'सहस्र' शब्दातलं जोडाक्षर 'श्र' हेच आहे. त्याचं लेखन 'सहस्र/सहश्‍र' असं व्हावं.

रूढ पद्धतीवर आक्षेप

रूढ जोडाक्षरलेखनपद्धतीवर शास्त्र्यांचे नमूद केलेले/न केलेले आक्षेप असे आहेत : १. एका व्यंजनाची अनेक चिन्हं येतात. पाहा : अश्व, अश्‍व, अश्‌व यांतला श्; सर्व, प्रकार, राष्ट्र, पुऱ्या यांतला र्. २. काही जोडाक्षरांत मूळ घटकांचा पत्ता लागत नाही ... पत्र, पक्ष, यज्ञ

३. काही जोडाक्षरांत अर्धी अक्षरं सबंध दिसतात, पूर्ण अक्षरं विकृत दिसतात. पाहा : मोठ्या, ब्राह्मण, तक्कार. ४. एकसूत्रता नाही. परिणामतः 'जोडाक्षरे लिहिताना बऱ्याच वेळा हात अडतो आणि ते (ती?) उच्चारताना जीभ अडखळते.' (१) ही अडचण दूर करून 'शिक्षणाच्या प्रसारात सोपेपणा व सहजता' आणावी यासाठी, आणि 'शुद्धलेखन, भाषा सौंदर्य, लेखन सुकरता व उच्चार सौंदर्य या सर्वांचा विचार' करून (७) शास्त्र्यांनी आपली योजना मांडली आहे; आणि 'याबाबतीत अधिक विचारमंथन व्हावे या दृष्टीने ही पुस्तिका' संस्थेनं प्रसृत केली असून 'मराठी भाषाप्रेमी जाणकारांनी ...आपले अभिप्राय व्यक्त करावेत' (प्रस्तावना) असं आवाहन केलं आहे. त्या आवाहनाचा आदर करण्याचा हा एक नम्र प्रयत्न. यात या पुस्तिकेतल्या मुख्य लेखातल्या भाषिक गुणवत्तेचा विचार न करता (कारण मग अनावर विस्तार होईल,) केवळ मुद्द्यांचा विचार मी करणार आहे.

लिपिसुधारणेचा इतिहास

देवनागरी लिपीत सुधारणा हा विषय दादोबांच्या काळाइतका तरी जुना आहे. 'चहा' आणि 'चमचा' या दोन शब्दांच्या लेखनात 'च' उच्चारतः वेगळे असूनही ('चहा'मध्ये तालव्य, 'चमचा'मध्ये दंत्य-तालव्य किंवा वर्त्स्य) त्यांचं लेखन आज एकाच चिन्हानं होतं. 'च' वर्त्स्य असेल तेव्हा शिरोरेषा किंचित खंडित करून त्या पातळीवर एक टिंब लिहिण्याची पद्धत दादोबांच्या काळात होती. (आज असे खिळे उपलब्ध नसल्यानं केवळ वर्णनावरच भागवावं लागतं.) हीच सोय ज आणि झ यांचेही वर्त्स्य उच्चार दाखविण्यासाठी केली जात असे. ही त्या काळात झालेली सुधारणाच होती. ती कालांतरानं लुप्त झाली. अलीकडच्या काळात व्यापक सुधारणा सावरकरांनी सुचवली. अ-ची बाराखडी (अ, आ, अि, अी,...); क, फ, र या अक्षरांना शेवटी काना (क-ा, फ-ा, -ा); आडव्या क्रमानं जोडाक्षरं (स-व, अक्षर...);– अशा ठळक गोष्टी त्यांनी सुचवल्या. त्या मर्यादित क्षेत्रात रूढ झाल्या; तरी व्यापक क्षेत्रात त्यांची उपेक्षाच झाली. काही सुधारणा विनोबांनी सुचवल्या,– मुख्यतः ऱ्हस्व-दीर्घ इकारांच्या संदर्भात. त्याही पवनार आश्रमाच्या काही प्रकाशनांबाहेर प्रसार पावू शकल्या नाहीत. विजापुऱ्यांनी खिळेजुळणीची सोय पाहून काही सुधारणा केल्या. त्याही मर्यादित क्षेत्रातच राहिल्या. मध्यंतरी कालेलकरांच्या अध्यक्षतेनं एक समिती शासनानं नेमली होती. तिनं 'ख, ल, श' ही वळणं शालेय पुस्तकांत आणि नव्या पिढीत रूढ केली. (ऱ्हस्व-दीर्घ, इकार–उकारचिन्हं वेगळी नकोत, एकच असावी असं अलीकडं काही विद्वान म्हणू लागले आहेत. जसं : सैता = सीता; शैक्षण = शिक्षण; चुल = चूल; चुलीत = चुलीत.) हा सर्व इतिहास असं सांगतो की देवनागरी लेखनात तर्कसंगती यावी आणि त्या योगानं मुद्रण, टंकलेखन याही क्षेत्रांतल्या समस्या सुटाव्या या दिशेनं हे सर्व प्रयत्न झाले. त्यांत ज्यांना शासकीय पाठिंबा मिळाला त्या सुधारणा काही प्रमाणात रुळल्या; बाकीच्या मागं पडल्या. (शुद्ध लेखनाचाही असाच इतिहास आहे.) आता नवीन सुधारणा शासकीय संस्थेच्या आशीर्वादानं आणि साक्षरताप्रसाराचा झेंडा हाती धरून येत आहेत. त्या कालांतरानं शालेय पुस्तकांत येणार आणि नव्या पिढीत रुळणार असं भविष्य वर्तवायला हरकत नाही. असं असलं तरी सुचवलेल्या सुधारणांची शास्त्रीय दृष्टीनं चिकित्सा कुणी केली नाही असा दोष पुढच्या पिढीनं आजच्या पिढीला देऊ नये यासाठी त्यांचा विचार केला पाहिजे.

भाषा आणि लिपी बदलणं सोपं नाही

शास्त्र्यांनी आपल्या व्यवस्थेत असलेल्या गुणांची जी यादी दिली आहे ती, एखादी मुळापापासून नवी व्यवस्था मांडायची झाली तर, ठीक आहे. रसायनशास्त्रात मूलद्रव्यांचे ठरावीक संकेत आहेत. त्यांच्या आधाराने संयुगांची सांकेतिक नावं ठरतात. '$NaCl$' म्हणजे सोडियम क्लोराईड : याला व्यवहारात मीठ म्हणतात. ही व्यवस्था काटेकोर पद्धतीनंच राबवली पाहिजे. तीत शास्त्री सांगतात ते गुण अपेक्षिणं वाजवी आहे; कारण ही नवनिर्मित व्यवस्था आहे. वनस्पतिशास्त्रात, पक्षिशास्त्रात लॅटीन नावं असतात. ती देण्यातही काही पद्धत आहे. तिथंही ही अपेक्षा ठेवता येईल. पण भाषा आणि लिपी या व्यवस्था शेकडो वर्षांच्या वहिवाटीनं प्रचंड क्षेत्रात रुळलेल्या असतात. त्यांना ओळंब्यात आणण्याचा प्रयत्न यशस्वी होण्याची शक्यता नाही. 'कर' धातूचं

भूतकाळाचं रूप 'केला' असंच होणार; ते 'धर' → 'धरला' याप्रमाणं 'करला' असं होणार नाही. साक्षारताप्रसाराला सोयीचं म्हणून शास्त्री 'करला' असं रूप शिकवणार आहेत काय ? सिद्ध भाषा गृहीत करून व्याकरण तीतले नियम सांगतं. तसं सिद्ध लिपि-लेखनसंकेत गृहीत करून लेखनाचं शिक्षण दिलं पाहिजे. त्यासाठी कोणत्या टप्प्यावर काय शिकवावं, कसं शिकवावं याची चर्चा वाटल्यास शिक्षणतज्ज्ञांनी करावी. शास्त्री सांगतात तशी लेखनव्यवस्था नव-साक्षरांसाठी मधला टप्पा म्हणून– 'प्रमाण मराठी लेखन' म्हणून नव्हे–विचारात घ्यायला हरकत नाही. त्यासाठी आवश्यक तर स्वतंत्र पुस्तकंही काढायला हरकत नाही. पण नवसाक्षरांना केव्हा तरी रूढ लेखन-संकेतांची ओळख करून द्यावीच लागेल; अन्यथा त्यांचं वाचनाचं क्षेत्र त्यांच्यासाठी छापलेल्या प्राथमिक पुस्तकांतच कोंडलेलं राहील. 'बेसिक इंग्लिश' या कल्पनेच्या उदयास्ताचा इतिहास या संदर्भात दाखला म्हणून सांगता येईल.

रोमन लिपीची साक्ष

शास्त्र्यांनी शैक्षणिक संशोधनासाठी कंबर कसली आहे. तेव्हा देवनागरीप्रमाणं रोमन लिपीही सुधारणेसाठी त्यांच्या डोळ्यापुढं असणं शक्य आहे. खरं तर रोमन लिपीत सुधारणेला देवनागरीतल्यापेक्षा अधिक वाव आहे. रोमन लिपीत एका उच्चाराला अनेक चिन्हं, अनेक उच्चारांना एक चिन्ह, अक्षराला नाव एक तर उच्चार वेगळा, वर्णयोगात (स्पेलिंग) विविधता, त्याच उच्चारासाठी एक लहान (स्मॉल) अक्षर आणि एक मोठं (कॅपिटल) अक्षर, छापायचं अक्षर वेगळं, हातानं लिहायचं वेगळं, मोठं अक्षर कुठं कुठं वापरायचं,– थोडक्यात, इंग्रजीच्या लेखनात तर्कदुष्टतेची समृद्धी आहे. (देवनागरीत तशी ती नाही, ही मराठीवर संस्कृताची कृपा. पण शिक्षणचर्चेत संस्कृताचं नाव घेणं हे आजकाल पाप आहे.) बर्नार्ड शॉनं याची थट्टा करण्यासाठी म्हणे एकदा FISH हा शब्द GHOTI असा लिहिला होता (GH = F, 'enough', O = I, 'women'; TI = SH, 'consternation'). एकच अक्षर मोठं आणि लहान अशा दोन चिन्हांत वापरणं हे त्याला हास्यास्पद वाटे. रोमन लिपी आणि इंग्रजी वर्णयोग यांत सुधारणा करणाऱ्याला बक्षीस म्हणून त्यानं आपल्या इच्छापत्रात भरपूर रक्कम राखून ठेवली होती. दुर्दैवानं या बक्षिसावर दावा करणारा एकही माणूस निघाला नाही; त्यामुळं इच्छापत्रातला हा भाग विश्वस्तांनी न्यायालयाकडून रद्द करवून घेतला असं सांगतात.

आता प्रयोग पुरेत !

तेव्हा अद्याप कुणी न स्वीकारलेलं हे आव्हान कोणी स्वीकारावं, आणि भारतात तरी इंग्रजीच्या लेखनात सुधारणा घडवून आणावी. इंग्लंड-अमेरिकेतले इंग्रजीभाषी लोक राहीनात का जुनाट पद्धतीला चिकटून; आपण आपल्यापुरती सुधारणा करायला काय हरकत आहे ? शेवटी, प्रयोगातूनच नव्या वाटा दिसतात; आणि शैक्षणिक प्रयोगांची आपली परंपरा आहेही. मागं एकदा शाळांतलं इंग्रजी बंद करण्याचा प्रयोग झाला. त्याची फळं काही पिढ्यांना भोगावी लागली. तेव्हापासून जणू काही सूड उगवावा तसे सगळे इंग्रजीच्या मागं लागले. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांना ऊत आला. आता शाळांतलं संस्कृत बंद झालं आहे. याचे परिणाम आजच्या मराठीवर दिसू लागले आहेत. (ते याही पुस्तिकेत दिसतात.) आता इंग्रजीच्या लिपीत, लेखनात सुधारणा होऊन जाऊ दे. जमलं तर श्रेय मिळेल; नाही जमलं तर जुनं आहेच. जे करायला इतर देशांना शंभर वर्षं पुरली नसती ते शैक्षणिक प्रयोग आणि त्यांचं रद्दीकरणही (तुलनार्थ, 'सोपीकरण', ४) आपण अवघ्या तीस वर्षांत करून दाखवले. आता राहिलेली सत्तर वर्षं उलटेपर्यंत काहीही नवे प्रयोग करू नका असं सांगण्याची वेळ आली आहे.

चिनी आणि जपानी लिप्यांची साक्ष

नवे नवे शैक्षणिक प्रयोग करण्याचा आपला उत्साह उदंड आहे. तितका उत्साह अन्य देशांत आढळत नाही. जगातली सगळ्यांत किचकट, तर्कहीन लिपी म्हणून चिनी लिपी प्रसिद्ध आहे. या लिपीत सुमारे दहा हजार चिन्हं असून ही सर्व चिन्हं ज्याला अवगत आहेत असा चिनी माणूस नाही. आता चीनमध्ये साम्यवादी, म्हणजे बुद्धि-प्रामाण्यवादी, शासन आहे. तेव्हा त्यानं चिनी लिपीला निरोप द्यावा हीच कुणाचीही अपेक्षा

असणार. पण असं काही तिथं घडलेलं नाही. उलट ही लिपी शक्य तितकी सांभाळून ठेवण्याचेच प्रयत्न तिथं होत आहेत; कारण त्या अवाढव्य भूमीच्या सर्व भागांतल्या लोकांना जोडणारा हा एकमेव दुवा आहे. एका भागातल्या चिनी माणसाचं बोलणं दुसऱ्या भागातल्या चिनी माणसाला कळेलच असं सांगता येत नाही; पण चिनी लिपीत लिहिलेलं कळतं. वस्तुतः 'जाणीव वद्धता, नियमबद्धता' इत्यादी सहा गुणांचा निकष लावून चिनी शिक्षणप्रभूंना चिनी लिपीला सोडचिट्ठी देता आली असती. अलीकडं चिनी लिपीतल्या चिन्हांची संख्या मर्यादित करण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. तरी ही संख्या काही हजारांच्या घरात आहे. जपानी लिपी चिनी लिपीवर आधारलेली असून तीत सुमारे दोन हजार चिन्हं आहेत. ती आत्मसात् करून जपानी मुलगा/मुलगी जपानी वृत्तपत्र वाचायची क्षमता संपादन करतो/करते, तो/ती शाळेत गेल्यापासून नऊ वर्षांनी ! किती हा मागासलेपणा ! ! तात्पर्य, जगातली सर्वांत कमी चिन्हं असलेली रोमन लिपी आणि सर्वांत अधिक चिन्हं असलेल्या चिनी-जपानी लिप्या यांत सुधारणेचे प्रयत्न एक तर फसले आहेत, नाही तर फारच मंद आहेत.

ते आणि आम्ही

चिन्यांना, जपान्यांना शिक्षणशास्त्र कळत नाही. आपणाला कळतं. म्हणूनच संस्कृतासारखा निरुपयोगी विषय आपण शिक्षणातून काढून टाकला. काही लोक म्हणतात : 'जग भारताला संस्कृताची भूमी म्हणून ओळखतं, संस्कृत वगळलं तर या देशाला काही इतिहास राहात नाही, सर्व भारतीय भाषांचं पोषण करणारा संस्कृत हा जीवनस्रोत आहे', इत्यादी. पण संस्कृतानं पोटापाण्याचा प्रश्न सुटत नाही. जे भाकरी मिळवून देतं ते शिक्षण. लोकहितवादींनी म्हटलंच आहे : व्याकरण शिकण्यापेक्षा लाकडं तोडायला शिकणं अधिक फायदेशीर आहे. ज्यांना केवळ भाकरीच हवी त्यांना भाकरी मिळवून देणारंच शिक्षण द्यावं. त्यासाठी लिपिसुधारणेची आवश्यकता नाही. देवनागरीत सुधारणा करू इच्छिणाऱ्यांनी हे लक्षात घ्यावं की ही केवळ मराठीची लिपी नाही; हिंदीची आहे, संस्कृताची आहे, प्राकृतांची आहे, आणि या नात्यांनी ती अखिल भारतात, किंबहुना विदेशांतही, प्रचारात आहे.

दुहेरी स्वरचिन्हांचं काय करणार ?

रूढ जोडाक्षरलेखनात नियमबद्धता, एकसूत्रता इत्यादी गुणांचा अभाव शास्त्र्यांना दिसतो. हा अभाव देवनागरीत अन्यत्रही आहे; त्याविषयी त्यांनी काही म्हटलेलं नाही. अ, आ, इ इत्यादी स्वर जेव्हा स्वर म्हणून येतात तेव्हा त्यांची चिन्हं वेगळी, ते जेव्हा व्यंजनांना जोडून येतात तेव्हा वेगळी,– ही एकसूत्रता आहे काय ? 'उरण' आणि 'कुरण' या दोन्ही शब्दांत उकार एकच आहे, पण त्यांची चिन्हं वेगळी आहेत. ती लिहिताना हात अडत नाही काय ? मराठी शिकणारा माझा एक अमेरिकन विद्यार्थी 'उभा' हा शब्द 'ुभा' असा लिहीत असे. साक्षरताप्रसाराला ही पद्धत अधिक सोयीची नाही काय ? अशी अन्यही स्वरचिन्हांची चर्चा करता येईल. कुणी करतातही. त्यांच्या मतानं दोन्ही परिस्थितींत चिन्ह एकच असावं. या दिशेनं विचार करायचा झाला तर असंही म्हणणं शक्य आहे की 'क, ग, च, ज...' इत्यादी अल्पप्राण व्यंजनांच्या चिन्हांत कोणती तरी एकच भर टाकून 'ख, घ, छ, झ...' इत्यादी महाप्राण व्यंजनांची चिन्हं साधावी. शास्त्री असं म्हणत नाहीत. कदाचित् त्यांचं इकडं लक्ष गेलं नसावं. रूढ जोडाक्षरं वाचताना जी अडखळते ती जीभ 'चहा', 'चमचा' अशा शब्दांच्या वाचनात अडखळत नाही काय ? पण याविषयी ते काही बोलत नाहीत. रूढ संकेत अमान्य असतील तिथं ते 'नियमबद्धता हवी' म्हणतात, मान्य असतील तिथं म्हणतात, 'नाहीतरी अपवादानेच नियम सिद्ध होतात.' (११) असं जिथं जे उपयोगी पडेल ते तत्त्व स्वीकारून वाटेल ते सिद्ध करता येतं अशी पुष्कळांची समजूत असते. 'सोपेपणा हा तर... महत्त्वाचा घटक आहे' असं सांगून त्याच्याच पुढच्या परिच्छेदात शास्त्री सांगतात, 'अवघड गोष्टीची देखील... सवय लावून घ्यावी लागते.' (१२) वाहवा !

जोडाक्षरांच्या रूढ बांधणीतली तत्त्वं

शास्त्र्यांना रूढ जोडाक्षरलेखनात जो एकसूत्रतेचा अभाव दिसतो ती वस्तुतः जोडाक्षरांच्या

अनुक्रमणिका

बांधणीतली कुशलता आहे, आणि तिच्याही मुळाशी काही तत्त्वं आहेत. पहिलं तत्त्व हे, की जोडाक्षरातला जोड तत्काळ दृष्टीत भरला पाहिजे; त्याविषयी संदेह राहता कामा नये. दुसरं तत्त्व हे, की देवनागरीच्या लेखनाचे जे नियम आहेत ते जोडाक्षरांनाही उपपन्न झाले पाहिजेत. देवनागरीत डावीकडून उजवीकडं लिहितात, आणि एक ओळ संपल्यावर दुसरी खाली लिहितात. म्हणजे 'डावीकडून उजवीकडं' हा एक नियम झाला; वरून खाली हा दुसरा. देवनागरीतली जोडाक्षरं यांपैकी कोणत्या तरी नियमाला (क्वचित् दोहोंनाही) अनुसरतात असं दिसेल. सामान्यतः जी अंत्यदंडयुक्त (ग, घ, ...) आणि मध्यदंडयुक्त (क, फ) व्यंजनं आहेत ती पहिल्या नियमाला अनुसरून उत्तर व्यंजनाशी संयोग पावतात (ग्य, घ्य, न्म...). तर जी शिरोदंडयुक्त आहेत ती दुसऱ्या नियमानुसार. (द्व, द्द, ड्ड...) 'र' हे पूर्वावयव म्हणून, निराघात असेल तेव्हा डावीकडं येतं (तऱ्हा, पुऱ्या...); साघात असेल तेव्हा डोक्यावर येतं (सर्व, मूर्ख ...); अंत्यावयव म्हणून खाली येतं (राष्ट्र). 'र हें सर्वांत नाठाळ अक्षर आहे' (५) अशी त्याची संभावना केली जाते; आणि त्याची पाच चिन्हं असल्याचं सांगतात (३). ऐतिहासिक दृष्टीनं पाहिलं तर 'र' याचं मूळ चिन्ह एकच : 'न'. ते लिहिण्यातल्या लपेटीमुळं 'र' झालं; आणि जोडाक्षरांतले सांधे जुळवण्याच्या गरजेतून त्याचं वेगवेगळं संक्षिप्त रूप झालं. ज्या जोडाक्षरांत 'र' उत्तर घटक आहे त्यांत 'न' या मूळ रूपात किंवा ' ् ' या त्याच्या संक्षेपात दिसतं. (प्र, ग्र, स्र, ट्र, ह्र, द्र.) पूर्वावयव म्हणून ते येतं तेव्हाही ' ^ ' (सर्व = सर्व आणि '-(ा)' (पुऱ्या) ही त्याची संक्षिप्त रूपं ताडता येतात. हे सर्व समजावून सांगितलं तर जोडाक्षरं लिहिताना हात आणि वाचताना जीभ अडखळण्याचं कारण नाही. पण त्यासाठी ही माहिती शिक्षकाला असली पाहिजे, त्याची तरतूद आपल्या शिक्षणपद्धतीत नाही.

क्षणाची सोय; अनंत काळाची व्यथा

देवनागरी लिपी आक्षरिक (सिलॅबिक) आहे; अक्षराचा पाय मोडून लिहिणं हे या लिपीत अपरिहार्य किंवा विशेष कारणासाठी असेल तेव्हाच (जसं, शब्दाच्या शेवटी, 'क्वचित्, जगत्'; किंवा पदच्छेद दाखवण्यासाठी, 'जगत्-नायक') समर्थनीय आहे. जोडाक्षरं रूढ आहेत तशीच लिहिणं हे वेळ आणि श्रम या दोन्ही दृष्टींनं काटकसरीचं आहे. शास्त्री सांगतात ती जोडाक्षरलेखनाची पद्धत ही क्षणाची सोय आणि अनंत काळाची व्यथा आहे. 'चंद्र / चंद्‌र' या दोन्ही प्रकारच्या लेखनात शैथिल्यानं विपर्यास होऊ शकत असला (चंद / चंदर, ७), तरी दुसऱ्या पद्धतीत पाय मोडण्याची क्रिया वारंवार होत असल्यामुळं शैथिल्याला अपरंपार अवसर आहे. शास्त्र्यांचं जोडाक्षरसूत्र आज चर्चेच्या स्तरावर आहे; तरीसुद्धा 'घोडयाला, विदयार्थी' असं लेखन शिक्षकांना पदोपदी भेटतं, – आणि पुष्कळदा चालवूनही घ्यावं लागतं. हे सूत्र कार्यान्वित झालं तर काय काय आणि किती चालवून घ्यावं लागेल याची कल्पना करवत नाही. त्यापेक्षा रूढ पद्धतीनं जोडाक्षरं लिहिताना नवसाक्षर ज्या चुका करतील त्या चालवून घेणं हे कमी जोखमीचं काम आहे. राखीव जागा असतात तशा राखीव सवलती असायला काय हरकत आहे ?

जोडाक्षर हे जोड-अक्षर दिसलं पाहिजे

जोडाक्षरात अर्धोच्चारित अक्षर विकृत व्हावं, पूर्णोच्चारित अविकृत राहावं, – हे सामान्य तत्त्व म्हणून ठीक आहे. पण यावर स्वार होणारी अन्य तत्त्वं आधी लक्षात घेतली पाहिजेत. मुख्य म्हणजे जोडाक्षर हे जोड–अक्षर दिसलं पाहिजे. 'सत्य' शब्दात त्–य् जोड आहे तसा 'वाट्या' शब्दात बसत नाही; कारण 'ट' या पूर्वाक्षराची आकृती. यासाठी 'य' हा किंचित मुडपून घेतलेला दिसतो. (शास्त्र्यांच्या म्हणण्याप्रमाणं यात 'य'–ला 'मुंडी खाली घालून' ट–च्या 'पोटात घुसावे लागते.' ४) पण त्यामुळं देवनागरीच्या मूलतत्त्वांना बाध आलेला नाही; कारण 'ट'–च्या **पुढं** 'य' आहे. 'को' अक्षरात 'ओ' पूर्ण आहे; तो विकृत का झाला याचं उत्तर शास्त्र्यांच्या व्यवस्थेत सापडत नाही. कारण देवनागरीचा साकल्यानं विचार करणं हा शास्त्र्यांचा हेतू नाही; फक्त जोडाक्षरांचा विचार करणं हा आहे. ही विचारपद्धती शास्त्र्यांची असली तरी शास्त्रीय नव्हे. शास्त्राला विसंगती चालत

अनुक्रमणिका

नाही; ज्याला विसंगती चालते ते शास्त्र नाही, आणि तो शास्त्रीही नाही.

' मृग, म्रुग, म्रिग (म्रग) '

शास्त्र्यांच्या मतानं 'मृग' शब्दात 'मृ' हे जोडाक्षर असून त्याचे अवयव म् आणि रु हे आहेत; अर्थात त्यांच्या मतानं या शब्दाचं लेखन 'म्रुग' असं व्हायला हवं. याचप्रमाणं 'कृष्ण, पृथ्वी, सुकृत, गृहीत, बृहन्मुंबई, तृप्त, दृष्टी, दृष्टांत' इत्यादी. शास्त्री असंही सांगतात की यामुळं 'मृग' या शब्दाचे 'मृग, म्रुग, म्रिग' असे विविध उच्चार होतात त्यांना आळा बसून 'एकदिशीय' उच्चार होईल (१०). (यांत 'म्रग' हाही एक उच्चार घालावा. तुलनार्थ, 'ग्रहस्थ.') शास्त्र्यांचा उद्देश नेमका काय आहे ? भाषेतले उच्चार प्रमाण मानून जोडाक्षरं कशी लिहावी हे त्यांना सांगायचं आहे की लोकांनी उच्चार कसे करावे हे सांगायचं आहे ? या संदर्भात त्यांनी काही शालेय/महाविद्यालयीन व्याकरणांचा हवाला देऊन स्वर म्हणजे काय, ऋ हा तथाकथित स्वर स्वराच्या लक्षणात कसा बसत नाही इत्यादी ऊहापोह केला आहे. या वादात त्यांनी स्वतःला विनाकारण अडकवून घेतलं आहे. राजवाडे म्हणतात त्याप्रमाणं मराठी वैयाकरणांनी स्वर–व्यंजनांची 'गचाळ' लक्षणं इंग्रजी व्याकरणावरून घेतली आहेत. वस्तुतः या वर्गीकरणाशी व्याकरणाला काही कर्तव्य नाही.

व्याकरणाच्या दृष्टीनं ' ऋ '

व्याकरणाच्या दृष्टीनं 'ऋ' हा एक संयुक्त ध्वनी आहे, – त्याच्या आरंभी र् आहे, त्यापुढं लांबवता येण्यासारखा दुसरा एक ध्वनी आहे. हे दोन्ही ध्वनी वैयाकरण एकत्र घेतो याचं कारण यांतला दुसरा अवयव स्वतंत्रपणे भाषेत येत नाही, येतो तो पहिल्यामागूनच येतो. ही चर्चा पतंजलीच्या महाभाष्याइतकी जुनी आहे, ज्यांना माहीत नाही ते आपण काही नवा मुद्दा उपस्थित करीत आहोत अशा थाटात 'ऋ' हा स्वर की व्यंजन अशी अप्रस्तुत चर्चा करतात. ऋ हा स्वर असो की व्यंजन, एक गोष्ट खरी आहे की हा ध्वनी घेऊन जे व्यंजन एखाद्या शब्दात मध्यस्थानी येतं ते पूर्वाक्षरावर आघात आणीत नाही. जसं, 'उपकृत' = उप–कृत; तुलनार्थ, 'अतिक्रुद्ध' = अति–क्–क्रुद्ध 'अमृत, अवकृपा, रामकृष्ण, दिव्यदृष्टी, कांचनमृग अपमृत्यू' इत्यादी शब्द पाहावे. 'अ-म्-मृत' इत्यादी उच्चार अज्ञानमूलक आहेत, शिवाय ते सार्वत्रिक नाहीत. 'श्रीकांत, श्रीमंत' इत्यादी शब्दांचे 'स्रीकांत, स्त्रीमंत' असे उच्चार होत असतीलही; पण तेही अज्ञानमूलक आणि असार्वत्रिक आहेत. अशा प्रसंगी योग्य मार्ग हा की योग्य उच्चार शिकवावे. कारण भाषा आपोआप येत नाही, शिकल्यानं येते. उच्चारभेद फार व्यापक क्षेत्रात असेल तर शास्त्रीय मार्ग हा की उच्चारभेदानं भिन्न शब्द सांगावे. संस्कृतात 'शृगाल' आणि 'सृगाल' असे दोन शब्द कोशकार देतात. तसे 'श्री' आणि 'स्री' असे दोन शब्द मराठीत सांगावे. पण 'सहस्र' आणि 'श्रीमंत' या दोन्ही शब्दांत एकच जोडाक्षर समजणं (४) हे अज्ञानाचं लक्षण आहे. जशी 'र' या व्यंजनाची येतात, तशी 'श' याही व्यंजनाची (श, श्र, श) वेगवेगळ्या जोडाक्षरांत परिस्थितिवशात् वेगवेगळी वळणं येतात.

छुपी जोडाक्षरं

शास्त्र्यांनी जोडाक्षरलेखनाची समस्या सोडवायचा वसा घेतला खरा; पण त्यांना देवनागरीतली छुपी जोडाक्षरं दिसलीच नाहीत. शंका, संजय, सांज, मंडई, संत, संप, –या शब्दांत खरं तर जोडाक्षरं आहेत; आणि या जोडाक्षरांचा पूर्वावयव अनुस्वाराच्या रूपानं आधीच्या अक्षराच्या डोक्यावर बसला आहे. हा अनुस्वार दिसतो एक, पण त्याची उच्चारगत रूपं विविध आहेत. वर लिहिलेले शब्द उच्चारतः 'शङ्का, सञ्जय, साञ्ज, मण्डई, सन्त, सम्प' असे आहेत. या शब्दांचं लेखन ते नवसाक्षरांना पहिल्या पद्धतीनं शिकवणार की दुसऱ्या ? पहिल्या पद्धतीनं शिकवणार असतील तर 'जाणीव बद्धता' इत्यादी त्यांनीच सांगितलेल्या निकषांचं काय करायचं ? का हाही अपवाद ? अनुस्वाराच्या वर दिलेल्या उदाहरणांनी सर्व संपत नाही. 'संयम, संलग्न, संवाद, संशय, संसार, सिंह' अशा शब्दांचं (यांत शास्त्र्यांचा 'संयुक्तिक,' म्हणजे 'सयुक्तिक' हाही शब्द आला.) लेखन ते कसं करायला सांगणार आहेत ? या शब्दांत त्यांच्या मतानं जोडाक्षरं आहेत की नाहीत ? नसतील तर त्यांचा जोडाक्षर ठरवण्याचा निकष कोणता ?





प्रस्तुत शब्द उच्चारानुसार लिहायचे झाले तर 'सयूँयम, सलँलग्न, सवँवाद, सवँशय, सवँसार, सिवँह' आणि 'सयूँयुक्तिक' असे लिहावे लागतील. ही सर्व उदाहरणं लक्षात घेतली तर ज्या चिन्हाला अनुस्वार म्हणतात त्याचे एकूण ९ उच्चार होतात. 'र' या उच्चाराची ५ चिन्हं जोडाक्षरांत येतात अशी शास्त्र्यांची तकरार आहे. एका चिन्हाचे ९ उच्चार हे त्यांच्या कसोटीत कसे बसतात ?

अनुस्वारचिन्ह : आदर्श काटकसर

स्वतंत्रपणानं विचार केला तर देवनागरीतलं हे अनुस्वारचिन्ह म्हणजे कुठंही घोटाळा निर्माण न करता काटकसर कशी करावी याचं उत्कृष्ट उदाहरण आहे. अनुस्वाराच्या पुढचं व्यंजन कोणतं आहे यावरून त्याचा निश्चित उच्चार ठरतो : पुढचं अक्षर क-वर्गातलं असेल तर त्याचा उच्चार ङ्, ... प-वर्गातलं असेल तर म् , पुढं य् असेल तर यँ (अनुनासिक य्), ल् असेल तर लँ, पुढं र्-व्-श्-ष्-स्-ह् असतील तर वँ. काटकसर आणि निश्चित उच्चार यांचा एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर मेळ अन्यत्र क्वचितच आढळेल. वस्तुतः अनुस्वाराचं हे वैशिष्ट्य लक्षात घेऊन मराठीप्रमाणं / संस्कृतातही सर्वत्र त्याचा उपयोग करणं उचित ठरेल; आणि तसा उपयोग केलेला जुन्या हस्तलिखित पोथ्यांतून आढळतोही. पण पाश्चात्त्य संस्कृत-पंडितांनी घालून दिलेले संस्कृत शुद्धलेखनाचे नियम पाळण्याची प्रथा आज प्रतिष्ठित संस्कृतलेखनात पडली असल्यानं कुठं अनुस्वार (संकर) तर कुठं परसवर्ण (शङ्ख) लिहावा लागतो; आणि त्यामुळं संस्कृत लेखन, मुद्रण आणि टंकन विनाकारण किचकट आणि अवघड होतं. देवनागरीत मुळात असलेलीच ही अनुस्वारचिन्हाची सोय सर्वत्र वापरली तर ते असंदिग्धतेचा बळी न देता सोपं करता येईल.

मुद्रण–टंकनांचं बुजगावणं

लिपिसुधारणा करू निघालेले सगळे लोक सांगतात तसे शास्त्रीही आपल्या योजनेमुळं मुद्रण, टंकन किती सोपं होणार आहे ते सांगतात. आपल्या तंत्रज्ञांची, पंडितांची विचाराची कक्षा म्हणजे रोमन लिपी आणि तिच्यासाठी निर्माण झालेली यंत्रं. या तयार यंत्रांच्या साच्यात देवनागरी कशी बसवायची एवढाच विचार करणं त्यांना जमतं. देवनागरीला अनुरूप यंत्र कसं घडवावं असा विचार त्यांना करता येत नाही. असा विचार करायला लागणारी प्रतिभा इथं पिकत नाही. ती जपानमध्ये पिकते. जपानी लिपीसाठी दोन हजार कळी असलेलं टंकनयंत्र तिकडं निर्माण होतं. त्या मानानं फार माफक गरज असलेल्या देवनागरीसारख्या बांधेसूद, शास्त्रशुद्ध लिपीला न्याय देईल असं टंकनयंत्र इथं निर्माण होत नाही. असं यंत्र निर्माण झालंच तर बहुधा विदेशातच निर्माण होईल; आणि मग ते आपण आयतं घेऊन वापरू. तोपर्यंत २६×२ कळींत देवनागरी कशी बसवता येईल याचाच आपण विचार करू. आजच्या इलेक्ट्रॉनिक्सच्या युगात खरं तर यंत्राची क्षमता वाढविण्याची शक्यता पूर्वी कधीही नव्हती इतकी निर्माण झाली आहे; आणि गणकयंत्रांचे तज्ज्ञ सांगू लागले आहेत की या यंत्राला रोमन लिपीपेक्षा देवनागरी अधिक सोयीची आहे. तर इकडं आपले विज्ञानवादी विचारवंत दोन टंकलेखकांऐवजी एकावरच काम भागवण्यासाठी मराठीही रोमन लिपीत लिहावी असा प्रचार करीत आहेत. जनावरं दूर भरकटू नयेत म्हणून मर्यादित लांबीच्या दाव्यानं त्यांना खुंटाला बांधून ठेवतात. असं दावं बुद्धीच्याही गळचात अडकवल्यावर दुसरं काय सुचावं ?

लिपिसुधारणा आणि शुद्ध लेखन

प्रस्तुत पुस्तिकेत शास्त्र्यांनी जाता जाता जो एक चांगला मुद्दा उपस्थित केला आहे तो लक्ष वेधण्यासारखा आहे. 'जोडाक्षर लेखन हा शुद्ध लेखनाचा एक भाग आहे' (१) हा तो मुद्दा. मराठीचे लेखनविषयक नियम बांधण्यासाठी जे पंडित शासनाच्या आशीर्वादानं एकत्र आले त्यांची आपल्या कामाविषयी अशी समजूत होती की ऱ्हस्व-दीर्घ-अनुस्वार एवढंच आपलं क्षेत्र (काहींना तर याही गोष्टी कळत नव्हत्या). तेवढचापुरते नियम सांगून ते मोकळे झाले. जोडाक्षरं कशी लिहायची ते कोण सांगणार ? ते सांगायची आवश्यकता त्यांना वाटली नाही. पण हा उपेक्षणीय विषय नव्हे. 'बुद्धी' आणि 'सख्खा' या लेखनांची तुलना करून पाहा. हे शब्द 'बुध्धी' आणि 'सक्खा' असे का लिहू नयेत ? 'बुध्धी' हे लेखन जर चूक, तर 'सख्खा' हे बरोबर कसं ? आणि 'सख्खा' हे जर बरोबर तर 'बुध्धी' हे चूक

कसं ? हे प्रश्न कुणाला पडलेच नाहीत, –अगदी शास्त्र्यांनासुद्धा; कारण ते 'विठ्ठल' लिहितात, 'लफ्फा' लिहितात. यांत तत्त्व असं आहे की अशा संयोगांत पहिला घटक हा उच्चारतः महाप्राण असणंच अशक्य आहे; कारण महाप्राण हा महाप्राण ठरण्यासाठी अधिक लागणारी हवा तोंडातून पूर्ण बाहेर पडावी लागते, ती तशी दुसऱ्या घटकाच्या वेळी बाहेर पडते. याच कारणामुळं 'बुद्धी' या शब्दात मूळ धातू जो 'बुध्' त्यातल्या 'ध्' चाही 'द्' होतो. हे तत्त्व लक्षांत घेतल्यावर 'सख्खा, विठ्ठल, बुढ्ढा, कथ्थक, लफ्फा' असे लिहिले जाणारे शब्द 'सक्खा, विट्ठल, बुड्ढा, कत्थक, लप्फा' असे का लिहायचे ते समजेल. विदेशी शब्द देवनागरीत लिहिताना जोडाक्षरं येतात, ती कशी लिहावी हा असाच एक उपेक्षित मुद्दा आहे. हे शब्द उच्चारानुसार लिहावे हे तर्कसंगत आहे. प्रत्यक्षात, रोमन अक्षरांचं कोत्या समजुतीनं ज्या देवनागरी अक्षरांशी समीकरण केलं जातं त्यांचा उपयोग या शब्दांच्या देवनागरी लेखनात केला जातो. 'बॅन्क (=बँक/बॅङ्क), स्टॅन्ड (=स्टँड/स्टॅण्ड), स्वित्झर्लंड (=स्विज्झर्लँड), एक्झॅमिनेशन (=एग्झॅ॰), ॲलेक्झँडर (=ॲलेग्झँडर)' ही काही उदाहरणं. असं विकृत लेखन (आणि उच्चारणही) रोमन वर्णयोगांवरून संस्कृत शब्दांचंही झालेलं दृष्टीला पडतं,–'वैश्नवी' (=वैष्णवी) हे नाव (दूरदर्शनावर) पाहा.

मराठीचं भूत !

शुद्ध लेखनाचे शासनमान्य नियम असं सांगतात की अनुच्चारित अनुस्वार लिहू नये, आणि पदान्तीच्या व्यंजनाचा पाय मोडू नये. यांपैकी अनुस्वाराविषयीच्या नियमानं काही अकिंचित्कर अनुस्वार (जसा, तृतीयेचा) गळले याचं दुःख नाही. पण याबरोबर अनुनासिक स्वरांचाही तुरा हिरावून घेतला गेला ही चिंतेची गोष्ट आहे. 'जेव्हां, तेव्हां, यंव्, त्यंव्, हुं' अशा शब्दांचा उच्चार, अनुस्वार काढून टाकल्यावर, वाचकांनी कसा करावा अशी नियमविधात्यांची अपेक्षा आहे ? हे काय अनुच्चारित अनुस्वार आहेत ? पदान्तीं व्यंजनाचा पाय न मोडण्याचा नियम करून या विधात्यांनी अनन्वित घोटाळ्यांना दार उघडून दिलं आहे. 'विद्वान, भगवान' अशा शब्दांत न-चा पाय न मोडल्यानं उच्चारात विशेष फरक पडत नाही. पण 'क्वचित्, अलबत्, जगत्, पृथक्; कदाचित्, सम्यक्' अशा शब्दांत अंत्याक्षराचा पाय मोडला नाही तर त्यांचे उच्चार यथार्थतेने लेखनात प्रतिबिंबित होत नाहीतच, शिवाय अन्यही घोटाळे होतात. 'जगत्' आणि 'जगत' (जग धातूचं कृदन्त; तुलनार्थ: धावत, पळत) यांची तुलना करून पाहा. 'जगत्' शब्द सध्या समासांत तरी नीट होतो, – जगदीश्वर, जगन्मित्र ... पण 'पृथक' प्रचारात आल्यापासून 'पृथकत्व' यासारखे अभूतपूर्व साधित शब्द दृष्टीला पडू लागले आहेत, 'गतिमानता' हा त्यातलाच प्रकार. ही नवशब्दांची निर्मिती कोणत्या थराला जाईल काही सांगता येत नाही. याला उपाय एकच: पदान्ती अक्षरांचे पाय मोडण्यावरची बंदी उठवा ! या सर्व गोंधळात परिभाषावाल्यांनी आपलीही यथाशक्ती भर टाकली आहे. 'एंजिनियर' ला नवा शब्द काढला 'अभियंता.' पण या शब्दाचं अनेकवचन, स्त्रीलिंग, सामान्य रूप इत्यादी सांगायला ते विसरले. वापरणाऱ्यांनी हाच शब्द सर्वत्र वापरायला सुरुवात केली: '... विभागाचे अभियंता श्री. –' इत्यादी. हे मराठी की मराठीचं भूत ?

'नव्या विचारा'चं फलित काय? या सगळ्याचा अर्थ असा की शुद्धलेखनसमिती आणि परिभाषासमिती यांनी जे काही अर्धवट करून ठेवलं आहे त्यातलं उणं अधिक सांगायचं– म्हणजे त्याचं 'ऑडिट' करायचं– काम आता कुणी तरी करायची वेळ आली आहे. एवढं जरी फलित प्रस्तुत पुस्तिकेवरून निघालं तरी तो मोठा लाभ होय.



आपली अभिरुची : एक टिपण

वैजनाथ महाजन

आपली अभिरुची ही नेहमीच पूर्वसंस्कारित स्वरूपात अशी वावरत असते. तशी ती पूर्वसंस्कारित असल्यानेच एखाद्या सर्वस्वी भिन्न व पूर्णतः अपरिचित अशा कलाकृतीचा निखळ आस्वाद व तोही तित-क्याच अलिप्तपणे कितपत शक्य असतो, असा प्रश्न निर्माण होतो. आपल्या अभिरुचीशी संलग्न असणारे हे पूर्वसंस्कार केवळ वैयक्तिक वासना, भाव-भावना, आवड-निवड ह्यांपुरतेच मर्यादित असतात असे नव्हे; तर ते आपल्या परिसरातील बऱ्यावाईट व्यव-स्थेशीही निगडित असतात. या व्यवस्थेचेही प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष परिणाम कळत-नकळत आपल्या अभि-रुचीवर होत असतात. शब्दमाध्यमाशी बद्ध असणाऱ्या कलाकृतींचा आस्वाद आपण आपल्या भाषिक संस्कारांतून घेत असतो; तर दृश्य माध्यमा-तील कलाकृतींचा आपला आस्वाद आपल्या मनावर उमटत आलेल्या पूर्वदृश्यातून सिद्ध होत असावा, असे वाटते. आपले जे सावध मन कोणत्याही कला-कृतीबद्दलचा चांगलावाईट अभिप्राय व्यक्त करत असते, ते सावध मनसुद्धा असे संस्कारितच असते. परिणामी अभिरुचीचे पूर्ण स्वातंत्र्य व 'स्व-तंत्र' आपल्या बाबतीत कितपत अबाधित असते, असा प्रश्नच निर्माण होतो आणि ते तसे पूर्णांशाने नसावे असेच त्याचे उत्तर मिळते, असे वाटते.

अशा पूर्वसंस्कारित अभिरुचीमुळे कलाकृतीच्या आकलन-आस्वादाचे स्तर आपोआपच मनात निर्माण होत जातात. आपल्या संस्कारकक्षेतून निर्माण झालेल्या एखाद्या कलाकृतीचे आपले आकलन सहज-साध्य असते. परिणामी सहज-साध्य आकलनाची कलाकृती ही आपणास सहजच स्वकीय वाटू लागते व आकलन दुराव्यामुळे बाह्य संस्कारातील कलाकृती ही परकीय वाटू लागते. आणि अशा आकलनातूनच आस्वाद व अभिरुची प्रथम निर्माण व कालांतराने सिद्ध होत जात असल्याने मग हा कलाकृतीच्या 'स्वकीय व परकीय' वाटण्याचा प्रश्न भाषा अथवा प्रांत यापुरताही मर्यादित राहत नाही; तर तो संपूर्ण अभिरुचीचा प्रश्न बनून राहतो.

या प्रश्नाचे उत्तर केवळ आकलनक्षमता वाढवून आपली अभिरुची सुधारणे हे आहे, असे वाटत नाही. तर अभिरुची ही अधिकाधिक स्वावलंबी कशी बनेल, हेच पाहावे लागेल. याकरिता आस्वाद-काने आपले संस्कारक्षेत्र अधिकाधिक व्यापक करणे, हा एक मार्ग सुचतो. त्यातूनच स्व-तंत्र अभिरुची सिद्ध होत जाईल, असे वाटते. अन्यतः संस्कार मर्या-दित म्हणून आकलन मर्यादित व आकलन मर्यादित म्हणून अभिरुचीचे क्षेत्र मर्यादित अशा वर्तुळामुळे आपली अभिरुची विकासक्षम होण्याच्या प्रक्रियेवरच मर्यादा पडत जाणार, असे वाटते. अभिरुची हे कला-कृतीच्या आस्वादाचे एक असाधारण महत्त्वाचे मूल्य आहे व ते अधिकाधिक विकास पावणे हे कला-व्यवहाराला उपकारक ठरणारे आहे.

⊙ ⊙ ⊙

अनुक्रमणिका

आनुवंशिकता, जात, ब्राह्मणी व अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने....इत्यादी*

शरद् पाटील

आनुवंशिकता व जात

जातीच्या सहा लक्षणांनी जातीची व्याख्या केली जाते. त्यांपैकी पहिले लक्षण म्हणजे जात ही आनुवंशिक (hereditary) असते हे. म्हणजे हिंदुधर्मीय माणूस जातीत जन्माला येतो, जगतो व मरतो; तो आपली जात बदलू शकत नाही. या संदर्भात मी घाईने व चुकीने म्हटले की, 'भारतीय माणूस हा अजूनही जन्मतःच विशिष्ट जातीचा व पेशीचा आहे.' जातीय इन्स्टिन्क्ट हाही शब्दप्रयोग मी ढोबळपणे केलेला आहे. वैज्ञानिक भाषेत आनुवंशिकता व इन्स्टिन्क्ट यांचा खुलासा करणे आवश्यक आहे.

अरबांतील पैगंबरपूर्व काळाला जाहीलिया म्हणतात. त्या काळात त्यांच्यात बहुपत्नीकता होती. जाहीलियातील लेखकांच्या व खुद्द पैगंबरांच्या सर्वांत लहान व आवडत्या पत्नीच्या वृत्तांतांवरून काही विवाहप्रकारांत एक स्त्री एकाच वेळी अनेक पुरुषांशी समागम करी आणि अपत्य झाल्यावर ज्या सहचराशी अपत्याचे सादृश्य असे त्याला बोलावून ते त्याच्या हवाली करी. अपत्याच्या मातापित्यांशी सादृश्याला ग्रीक भाषेत जीन्स (genes) हा शब्द वापरला जात असे. जीन्स म्हणजे वंश.

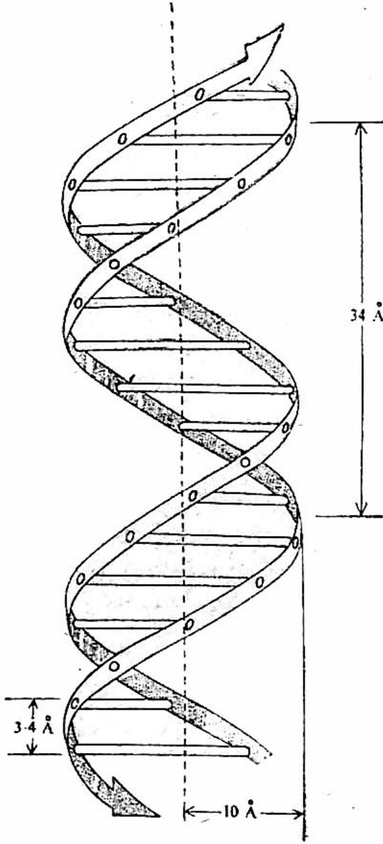
मातापित्यांतील गुणधर्म अपत्यांत उतरतात; पण काही उतरतात, काही उतरत नाहीत, तर काही नसलेले उद्‌भवतात. त्यामुळे वंशसातत्य व वंशखंडितता यांनी बनलेल्या आनुवंशिकतेची यंत्रणा कोणती हे प्राचीन व मध्ययुगीन काळात गूढ होते, तरी माणूस जातिवंत जनावरे व जास्त उत्पन्न देणाऱ्या धान्यादींच्या जाती यांच्या पैदाशीत वंशवादाचा प्रयोग करीत राहिला.

ग्रेगॉर मंडेल (१८२२–१८८४) या ख्रिश्चन भिक्षूने झेकोस्लोव्हाकियातील बर्नोच्या मठाच्या शेतीत वाटाण्याच्या (peas) लागवडीच्या प्रयोगांतून मांडले की, वाटाण्याचे गुणधर्म अपत्यपिढ्यांत उतरतात आणि तेही गणिती काटेकोरपणे. अमेरिकन जेनेटिसिस्ट (आनुवंशशास्त्रज्ञ) थॉमस हंट मॉर्गनने १९१० साली दाखवले की, पेशीच्या गाभ्यातील (nuclei) गुणसूत्रांशी (chromosomes) आनुवंशिकतेचा संबंध आहे. नंतर रॉकफेलर संस्थेच्या ओस्वाल्ड टी. ॲव्हरी या बॅक्टीरिऑलॉजिस्टने (जीवाणुशास्त्रज्ञ) सिद्ध केले की, वांशिक संदेश पेशीगाभ्यातील प्रोटीन नाही, तर डीएनए पाठवतात. हे डीएनए दोन धाग्यांची जोडी असते आणि ते चक्रवाताकार जिन्यासारखे परस्परांशी संबद्ध असतात. हे जेम्स डी. वॉटसन व फ्रॅन्सिस क्रिक या केम्ब्रिजच्या दोन तरुण शास्त्रज्ञांनी १९५३ साली दाखवले. फ्रॅन्कलिन डब्ल्यू. स्टाहलने त्याच्या 'द मेकॅनिक्स ऑफ इन्हेरिटन्स' (आनुवंशिकतेची यंत्रणा) या पुस्तकात पा. ३२ वर दिलेली डीएनए ची आकृती येथे पृ. ३४ वर दिली आहे.

अपत्याच्या शरीरातील २२ गुणसूत्रजोड्या या माता व पित्याच्या शरीरातील प्रत्येकी २३ गुणसूत्रांच्या जोड्यांतील एकेका सूत्राने बनतात. यातून आनुवंशिकता बनते. अपत्याच्या प्रत्येक अवयवाचे रूप बनते. डीएनए ही आनुवंशिकतेची यंत्रणा आहे, तर तिच्या संदेशवहनांचे काम गुणसूत्रजोडीच्या उलगडण्याच्या (unwinding) प्रक्रियेतून प्रक्षेपित होणाऱ्या आरएनए मधून होते. या संदेशवहनाची स्वतःची सांकेतिक भाषा असते.

---

* श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडेंच्या दुसऱ्या पत्राला (नवभारत, जुलै ८६) जरा विस्ताराने उत्तर देऊन माझ्यापुरता हा वाद मी संपवीत आहे.



A schematic representation of a DNA molecule. The relationship of the two hydrogen-bonded chains to each other and to the helix axis is illustrated and the basic physical parameters of the model are given.

दि. १९–४–७१ च्या 'टाइम' या अमेरिकन साप्ताहिकाने दिलेले चित्र ही प्रक्रिया स्पष्ट करील– (पृ. ३६ नंतरची आकृती पाहा.)

बाह्य परिस्थितीतील बदलांशी जुळवून घेण्यात प्राणी नवे गुणधर्म प्राप्त करतात आणि ते आनुवंशिकपणे शरीरांतरित करतात, असे प्रथम फ्रेंच निसर्गशास्त्रज्ञ जीन बॅप्टिस्ट लामार्क (१७४४–१८२९) याने मांडले. त्याचे प्रेरक तत्त्वज्ञान अर्थातच भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीच्या प्रबोधनयुगाचे सेश्वर यांत्रिक भौतिकवाद होते. त्याच्या मते जड (matter) हे स्वयंचलित असू शकत नाही आणि सजीव व निर्जीवांचा विकास दैवी कूटस्थ हेतूने होतो. त्याच्या अध्यात्मवादाचा वारसा नवलामार्कवाद्यांनी घेतला आणि उत्क्रांतिप्रक्रियेत मुख्य भूमिका मन प्रदान करते असे प्रतिपादले, तर त्याच्या यांत्रिक भौतिकवादाचा वारसा चार्लस डार्विनने घेतला. लुडविग फायरबाक (१८०४–१८७२) या जर्मन भौतिकवाद्याने यांत्रिक भौतिकवादाचा परमोच्च विकास करताना मांडले की, माणसाचा मेंदू हा शरीरशास्त्रीय (biological) उपज आहे, म्हणजे तो माणसाबरोबर जन्मतो. त्याचा शिष्य कार्ल मार्क्स (१८१८–१८८३) याने मेंदूचा हा यांत्रिकवाद खंडित करून प्रतिपादले की, माणसाचा मेंदू हा केवळ शरीरशास्त्रीय उपज नसून माणसाच्या ऐतिहासिक विकासक्रमाचीही उपज आहे. प्रिमिटिव्ह माणसाचा प्राथमिक मेंदू व सुसंस्कृत माणसाचा प्रगल्भ मेंदू यांतील फरक हा ऐतिहासिक समाजविकासाचा फरक असल्याचे त्याने मांडले. मेंदूला जशी जाणीव आहे, तशी गतकालीन पाश व संस्कारांचे संग्रहण करणारी नेणीवही (subconscious) आहे असे सीगमंड फ्राइड (१८५६–१९३९) या ऑस्ट्रियन शास्त्रज्ञाने आपल्या मनोविश्लेषणशास्त्रात मांडले. फ्रेझरचा आदिबंधवाद (archypalism) या मनोविश्लेषणवादाचाच भाग आहे.

तत्त्वज्ञान व विज्ञानाच्या या अन्योन्याश्रयी विकासातून आनुवंशशास्त्राने मांडले की, शारीरिक गुणधर्मांबरोबर बुद्धिमत्ता (intelligence) व स्मरणशक्ती (memory), गणिती प्रज्ञा व सांगीतिक प्रतिभा यांच्या संभाव्यताही (potentialities) शरीरांतरित होत असाव्यात. अपत्यात ते सुप्तावस्थेतील कल म्हणून उतरतात आणि त्यांना सामाजिक वाव मिळाला तरच ते प्रस्फुटित व विकसित होतात. याला अपवाद अर्थातच असतात. आनुवंशिकतेची यंत्रणा शोधून काढण्याचा उद्देश त्यात इष्ट बदल घडवून आणू शकणे हा जरी असला, तरी प्रस्थापित व्यक्ती व शक्ती त्यातून वंशश्रेष्ठत्व, वर्गश्रेष्ठत्व, जातिश्रेष्ठत्व यांनाही परिपुष्ट करू पाहतात हे विसरता कामा नये. समाजवादी विचारांची भरती रोखण्यासाठी बुद्धिजीवी व उच्च वर्ग यांच्या जात्याच श्रेष्ठत्वाची तरफदारी गाल्टन (१८२२–१९११) या डार्विनच्या श्रीमंत नातेवाईकाने आणि कार्ल पिअर्सन या गणितज्ञ व

पॉझिटिव्हिस्ट तत्त्वज्ञान्याने केली होती, असे जे. डी. बर्नाल त्यांच्या 'सायन्स इन हिस्टरी' (खं. ३, पा. ९५०) या अभिजात ग्रंथात सांगतात.

कौशल्य वा कसब व प्रतिभा या उपरोक्त सीमित संदर्भात आनुवंशिकसुद्धा कलांच्या स्वरूपात असतात आणि वर्गव्यवस्थेपेक्षा जातिव्यवस्थेत पारंपरिक कसब अपत्यात उभारायची शक्यता जास्त असते एवढाच त्याचा अर्थ आहे.

या संदर्भात इन्स्टिन्क्टचा अर्थ समजून घेतला पाहिजे. ती मानवेतर प्राण्यांची निसर्गाच्या सामन्यात प्रतिक्रिया असते असे मानले जाते; पण, मिखेल ग्रिगोर्येव्हिच पाव्हलोव्ह (१७९३-१८४०) हा रशियन शास्त्रज्ञ तिला निरुपाधिक प्रतिक्रिया (unconditional relex) म्हणतो आणि ती प्राणी व मानव या दोघांतही असते असे तो सांगतो. ती पाठीचा कणा व मेंदूचा खालचा भाग यांतून उद्भवते असे तो दाखवतो. मानवाचे वैशिष्टच म्हणजे ती निरुपाधिक प्रतिक्रियेच्या जोडीला सोपपाधिक (conditioned) प्रतिक्रियांनी सज्ज असतो, असे पाव्हलोव्ह सिद्ध करतो. निरुपाधिक प्रतिक्रिया माणसाला सापेक्षतः स्थिर परिस्थितीशी जुळवून घेणे शक्य करतात, तर सोपपाधिक प्रतिक्रिया बदलत्या परिस्थितीला तोंड द्यायला.

या एकूण आनुवंशशास्त्रीय संदर्भात मी जातीय इन्स्टिन्क्ट हा शब्दप्रयोग केलेला आहे. सुतार वा तत्सम कारागीर जातीतून स्थापत्यशास्त्राकडे आलेले पांचाल आणि उच्च जातीतून आर्किटेक्ट झालेले खडपेकर यांच्यात इन्स्टिन्क्टचा फरक मी या संदर्भात केलेला आहे, जातीयवादाच्या नाही. उच्च व मध्यम जातीतून आलेल्या (त्यांत मराठादी शेतकरी जातीही आल्या) आर्किटेक्टस्नी तयार केलेल्या तलचित्रांत अव्यवहार्य काय व यथार्थ काय हे चटकन दाखवताना मी सुतार व तत्सम जातीच्या इंजिनिअर्सना पाहिलेले आहे.

समाजविकासक्रमात उत्पादनव्यवस्था म्हणून जातिव्यवस्था आधी तयार होते आणि नंतर जातीय निरुपाधिक प्रतिक्रिया वा इन्स्टिन्क्ट. जातिश्रेष्ठत्वाची वा हीनत्वाची भावना वा वृत्ती ही गुणसूत्रातून येत नाही, तर कौटुंबिक व सामाजिक संस्कारांतून येते; पण; निरुपाधिक प्रतिक्रिया म्हणून ती इन्स्टिन्क्टच असते. महादेव गोविंद रानडे हे पुण्याला १८७८ साली पहिल्या वर्गाचे दुय्यम न्यायाधीश असता त्यांनी ब्राह्मणांशिवाय दुसऱ्या कोणीही धार्मिक संस्कार करायच्या जोतिबा फुलेंनी २५-१२-१८७३ सालापासून सुरू केलेल्या प्रथेविरुद्ध ब्राह्मणांच्या बाजूने जो खालील निकाल दिला तेव्हा ते जातीय प्रतिक्रियेने वागले, जात्यतीत म्हणून नाहीत-

'यजमान सदाशिवे हरी माधव यांची इच्छा असो वा नसो, ब्राह्मण ग्राम-पुरोहिताला यजमानाच्या घरी संस्कार करण्याचा हक्क आहे; तसाच त्याला दक्षिणा घेण्याचा हक्क आहे...' (राजर्षी शाहू छत्रपती, धनंजय कीर, पा. २४३)

मॅट्रिकला पहिले आलेले, बी. ए. व एम. ए. ला पहिल्या वर्गात आलेले भास्करराव जाधव यांची शाहूंनी १८९५ साली साहाय्यक सरसुभा म्हणून नेमणूक केल्याचे ऐकताच धुळ्याला जिल्हा न्यायाधीश असलेल्या रानडेंनी सबनिसांना विचारले, 'सबनीस व आपण जितके चांगले काम करू तसे जाधव करू शकतील काय?' (उक्त, पा. ५६) समाजसुधारक रानड्यांची ही अवस्था होती.

आणखी आधुनिक काळातले उदाहरण घ्यायचे तर कट्टर गांधीवादी काका कालेलकरांचे. पहिल्या बॅकवर्ड क्लासेस कमिशनचे अध्यक्ष म्हणून त्यांचा रिपोर्ट दि. ३०।३।१९५५ ला केंद्र सरकारला सादर करताना जी भिन्न मतपत्रिका त्यांनी जोडली, त्यात शूद्रातिशूद्रांच्या शैक्षणिक मागासलेपणाची सर्व जबाबदारी या जातिजमातींवर टाकलेली असून आपण रिझर्व्हेशनविरोधी असल्याचे खणखणीतपणे म्हटलेले आहे-

"कोणत्याही समाजाला सरकारी नोकऱ्यांत रिझर्व्हेशन द्यायच्या मी विरोधी आहे. त्याचे साधे कारण हे आहे की, नोकऱ्या या नोकरदारांकरता नसतात तर सबंध समाजाच्या सेवेसाठी असतात ..

"माझा असा ठाम विश्वास आहे की, मागास वर्गांनी जर श्रेणी १ व २ मधील नोकऱ्यांतील रिकाम्या जागांसाठी रिझर्व्हेशन टक्केवारीवर न मागता त्यात त्यांना अग्रहक्क द्यायच्या बाबतीत प्रशासनाच्या न्यायबुद्धीवर सर्वस्वी मदार ठेवली, तर

त्यांचे नैतिक व भौतिक दोन्ही दृष्टया भल होईल..." (रिपोर्ट ऑफ द बॅकवर्ड क्लासेस कमिशन, पा. ३)

काका कालेलकर आधी ब्राह्मण होते, नंतर गांधीवादी. रिझर्व्हेशनविरोधी ही जातीय निरुपाधिक प्रतिक्रिया आहे हे उघड आहे.

आर्य वा अनार्य

सिंधुवक्त्र संस्कृतीचे लोक द्रविड व तत्सम तद्देशीय गणांचे व वंशाचे लोक होते हे उत्खननात सापडलेल्या मूर्ती, उत्थितशिल्पे इत्यादींवरून उघड दिसते. वेदात त्यांना दस्यु व दास (गुलामगिरीपूर्व) म्हटलेले आहे. ते दुसऱ्या प्रकारचे यज्ञ वा विधी करणारे होते म्हणून त्यांना ऋग्वेद ८.७०.११ 'अन्यव्रत' म्हणतो. या अर्थी त्यांना ऋग्वेदाने 'अकर्मन्', इ. म्हटलेले आहे हे १०.२२.८ या ऋचेवरून स्पष्ट होईल–

अकर्मा दस्युः अभि नः अमन्तुः **अन्यव्रतः** अमानुषः ।
त्वं तस्य अमित्रहन् वधर्दासस्य दम्भय ॥

येथे इंद्राला अमित्र + हन् म्हटले आहे. मित्र म्हणजे स्वगणीय आणि अमित्र म्हणजे परगणीय. वैदिक काळ हा गणप्रथाक समाजाचा काळ होता. त्यात अमित्र केवळ परवंशीय गणाचेच लोक होते असे नाही, तर आर्य गणांचेही होते. दाशराज्ञ युद्ध आर्य गणांमध्येच झाले. कौरव व पांडव हे दोन स्वतंत्र गण होण्यापूर्वी त्यांचा संघर्ष एकाच कुरु गणातील राजकुलातल्या भाऊबंदकीचा, भ्रातृव्याचा होता, तर दोन स्वतंत्र गण झाल्यानंतर तो बंधु-गणातील युद्धाचा झाला. घटोत्कच हा हिंडिब या राक्षस गणाचा राजा व भीमपुत्र. पण, कर्णाने त्याला मारल्यानंतर शोक करणाऱ्या पांडवांना कृष्ण म्हणतो की, त्याला कर्णाने मारले नसते तर स्वतः कृष्णाने त्याला मारले असते–

"यदि ह्यु एनं न अहनिष्यत् कर्णः शक्त्या महामृधे ।
मया वध्योऽभविष्यत् स भैमसेनिर् घटोत्कचः ॥
एष हि **ब्राह्मणद्वेषी यज्ञद्वेषी** च राक्षसः ।
धर्मस्य लोप्ता पापात्मा तस्माद् एष निपातितः ॥"
७.१८१.२५–२७ ॥

कृष्ण सांगतो की, हा राक्षस ब्राह्मणद्वेषी, यज्ञद्वेषी, धर्मलोप करणारा व पापात्मा होता. ब्राह्मणद्वेषी हे विशेषणच सांगते की, हिंडिबाचा राक्षस गण अनार्य वा अब्राह्मण सदरातला होता. या सदरातले गण एकतर स्त्रीसत्ताक होते (ताटकेचा मलद–करूष, शूर्पणखेचा दंडक) किंवा मातृवंशक होते (घटोत्कचाचे बिरुद हैडिम्ब वा हैडिम्बि असे मातृनामक होते, शल्यचा मद्र गण मातृवंशक होता). हे गण स्त्रीसत्ताक असल्यास द्वैवर्ण्य आणि शोषणाधिष्ठित असल्यास त्रैवर्ण्य होते आणि त्यांत ब्राह्मण हा वर्ण गौण होता. कवष ऐलूष हा ऋग्वेदाच्या महत्त्वाच्या सूक्तांचा ऋषी असूनही सरस्वतीकाठच्या यज्ञसत्रातील सोमपानाच्या पंगतीतून त्याला आर्य ऋषींनी 'अब्राह्मण' म्हणून वाळवंटात तहानेने मरायला हाकून दिले. तोसुद्धा मातृनामक– ऐलूषी + पुत्र– होता असे आपल्याला शंकराचार्य सांगतात. सरस्वती त्याच्या मागे गेली, म्हणजे त्याला सरस्वतीवक्त्र शेती करायची कृषिमाया अवगत होती असा त्याचा अर्थ होतो. **वैदिक काळातील मूलभूत संघर्ष म्हणूनच स्त्रीप्रधान वर्णव्यवस्थाक गणराज्ये व पुरुषप्रधान वर्णव्यवस्थाक गणराज्ये यांतला होता.** नाते व दोस्तीच्या राखेखालीही त्यांचा वैमनस्याग्नी धगधगत राही.

महाभाष्यकार पतंजलीच्या काळातही (इसवीपूर्व १५०) गणराज्यांमधील हे मूलभूत विभाजन अवशिष्ट असलेले आपल्याला दिसते. पाणिनीच्या 'आ कडारादेका संज्ञा' ॥ १.४.१ ॥ या सूत्रावर भाष्य करताना तो देशांची 'अब्राह्मणको देशः । अवृषलको देशः ।' अशी ब्राह्मणी व अब्राह्मणी विभागणी करतो.

दास हे आर्य होऊ शकत असा युक्तिवाद करताना आपण आर्य व अनार्य यांची वेगळी आयडेंटिटी व त्यांचा संघर्ष नाकारलेला आहे हे श्री. वऱ्हाडपांडे विसरून जातात–

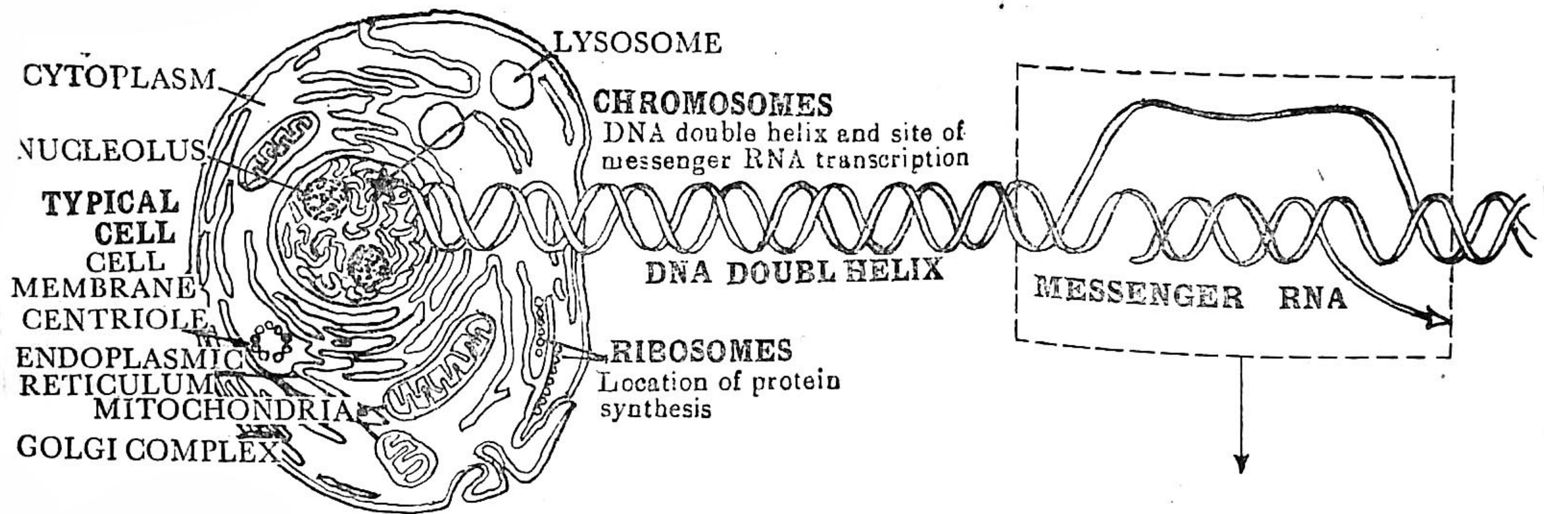
'दास हे आर्य होऊ शकतात असे "यया दासानि आर्याणि वृत्रा करो वज्रिन् सुतुका नाहुषाणि ।" ६.२२.१०, या ऋचेत स्पष्ट म्हटले आहे...'

येथे दास हे गुलाम नाहीत, तर स्वतंत्र परगण आहेत. पालि वाङ्मयात दास हा शब्द परगणीयांना उद्देशून वापरलेला आहे. पर वा व्रात्य गणांना वा गणीयांना आर्य गणात सामावून घेण्यासाठी वेदात व्रात्यस्तोम आहे.

पण, गुलाम झालेल्या विदुरासारख्या दासशूद्रवर्णीयांना ईश्वर वा आर्य म्हटलेले नाही असे माझे







MESSENGER *RNA* TRANSCRIPTION

DNA STRAND B

DNA STRAND A

DNA strands separate

DNA Strands rejoin

RNA Strand Separates

THRE-LETTER WORD CODES FOR ONE AMINO ACID

URACIL

(*In RNA Uracil replaces DNA thymine*)

FOUR RNA CODE

FOUR DNA CODE LETTERS

ADENINE

THYMINE

GUANINE

CYTOSINE

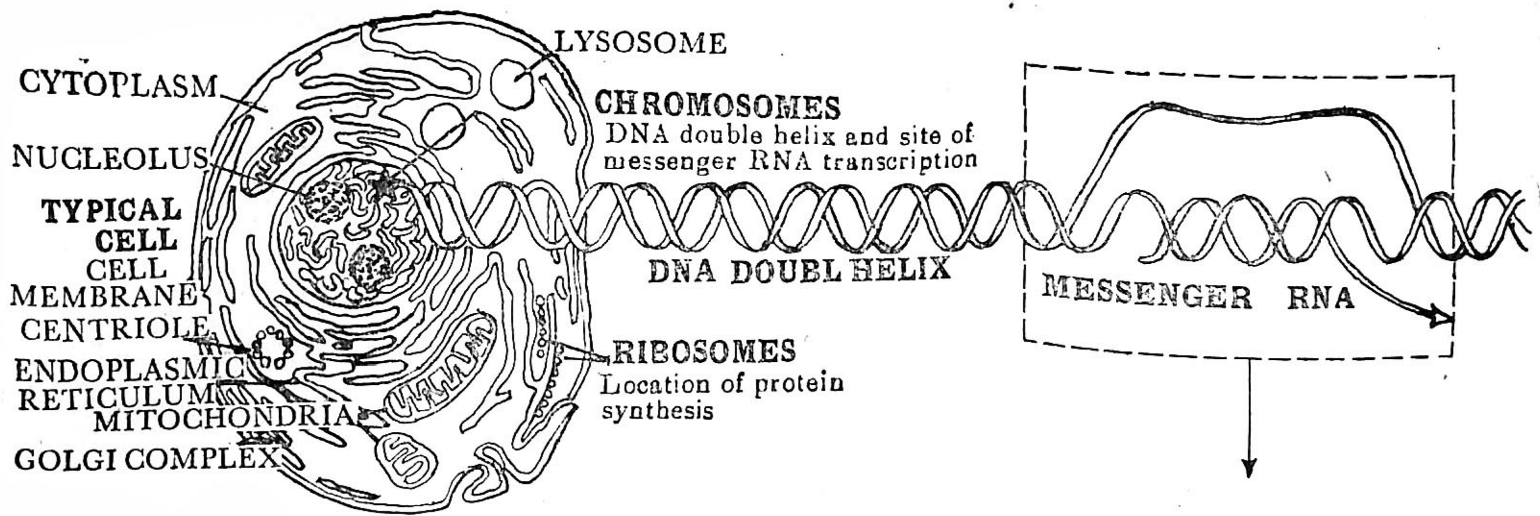
Hydrogen bands

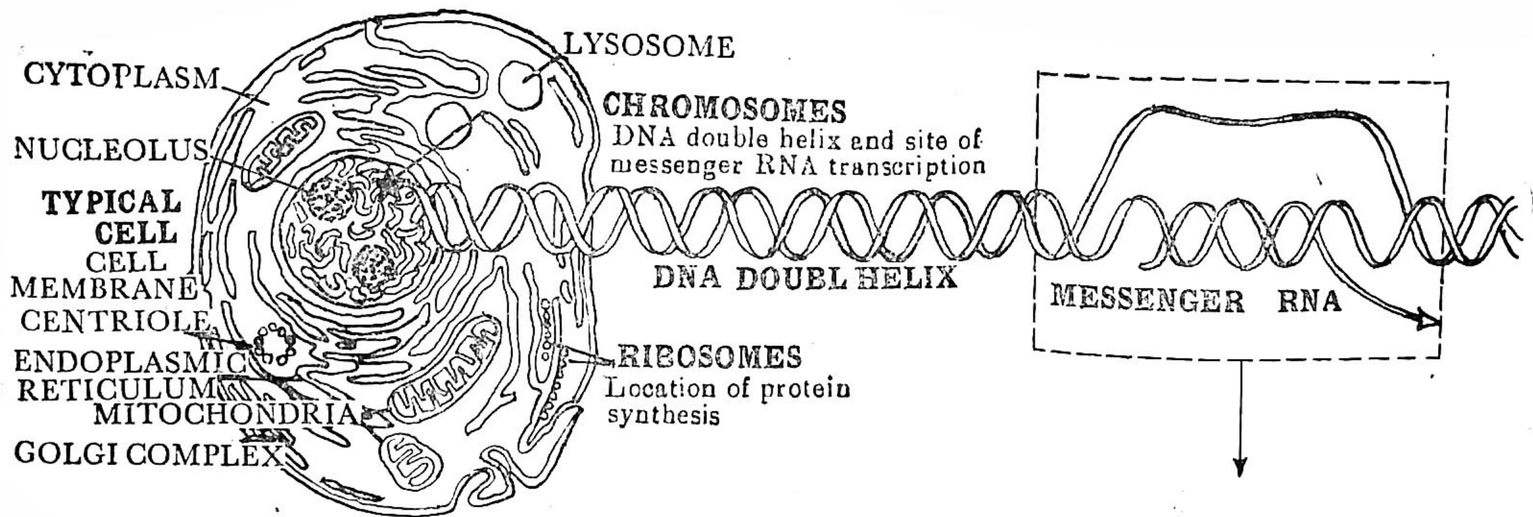
ONE LETTER (*nucleotide*)

PHOSPHATE UNIT SUGAR UNIT

BACKBONE

अनुक्रमणिका


CYTOPLASM
LYSOSOME
CHROMOSOMES
DNA double helix and site of messenger RNA transcription
NUCLEOLUS
TYPICAL CELL
CELL MEMBRANE
CENTRIOLE
ENDOPLASMIC RETICULUM
MITOCHONDRIA
GOLGI COMPLEX
DNA DOUBL HELIX
RIBOSOMES
Location of protein synthesis
MESSENGER RNA
MESSENGER RNA TRANSCRIPTION
DNA STRAND B
DNA STRAND A
DNA strands separate
DNA Strands rejoin
RNA Strand Separates
THRE-LETTER WORD CODES FOR ONE AMINO ACID
FOUR DNA CODE LETTERS
ADENINE
GUANINE
Hydrogen bands
THYMINE
CYTOSINE
ONE LETTFR (nudeotide)
URACIL
(In RNA Uracil rep laces DNA thymine)
FOUR RNA CODE
PHOSPHATE UNIT SUGAR UNIT
BACKBONE



MESSENGER RNA TRANSCRIPTION

DNA STRAND B
DNA STRAND A
DNA strands separate
DNA Strands rejoin
RNA Strand Separates
THRE-LETTER WORD CODES FOR ONE AMINO ACID
URACIL-
(In RNA Uracil rep laces DNA thymine)
FOUR RNA CODE
FOUR DNA CODE LETTERS
ADENINE-
-GUANINE
THYMINE-
CYTOSINE
Hydrogen bands
ONE LETTFR (nudeotide)
PHOSPHATE UNIT SUGAR UNIT
BACKBONE

अनुक्रमणिका

प्रतिपादन आहे. आर्यचा अर्थच स्वतंत्र माणूस असा आहे आणि ईश्वरचा अर्थ दासस्वामी. स्वतंत्र दास-दस्यु गण वा गणीय व्रात्यस्तोमाने ज्याप्रमाणे आर्य होऊ शकत, त्याचप्रमाणे द्यूतात हरलेले पांडवांसारखे आर्य दास होऊ शकत; पण, दास झालेल्या पांडवांना कोणी आर्य वा ईश्वर म्हटलेले नाही. दास्यात द्रौपदीने आपल्या नवऱ्यांना आर्यपुत्र म्हणणे हा काही त्यांच्या आर्यत्वाचा पुरावा नाही!

नंद, मौर्य व हर्ष यांच्या काळातील श्री. वऱ्हाड-पांडेनी दिलेली उदाहरणे वैदिकोत्तर अगणी सामंत-प्रथाक जातिसमाजातील आहेत, वैदिक गणप्रथाक वर्णसमाजातील नाहीत. या दोन प्रकारच्या समाजां-तील तफावत समजून घेण्यासाठी त्यांनी 'दासशूद्रांची गुलामगिरी', भाग २, वाचणे आवश्यक आहे.

ब्राह्मणी व अब्राह्मणी

भारतीय तत्त्वज्ञानांचे वर्गीकरण ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असेही असल्याचे श्री. वऱ्हाडपांडे नाकारीत नाहीत; पण, त्यांच्या मते खरे वर्गीकरण वैदिक व अवैदिक असेच आहे–

'प्राचीन भारतीय ग्रंथांत वैदिक व अवैदिक दर्शने असे वर्गीकरण आहे. ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असे वर्गीकरण कुठे आले असले तरी त्यांचा संबंध जातीशी नाही. वेदांचे प्रामाण्य मानणारे ते वैदिक तत्त्वज्ञान. असे तत्त्वज्ञान मांडणारा जातीने ब्राह्मण असला पाहिजे असे नाही. उलट, उपनिषदात सांगितलेले तत्त्वज्ञान ब्राह्मणांनी सांगितलेले नसून क्षत्रियांनी सांगितलेले आहे असे एक मत प्रचलित आहे.'

सांख्य हे भारताचे सर्वांत प्राचीन तत्त्वज्ञान वैदिक गोटात समाविष्ट केले गेलेले असले, तरी ते वेदप्रामाण्य मानीत नाही. त्याला त्याचे षष्ठि-तंत्रासारखे लुप्त आगमच प्रमाण आहेत. तसेच देवी-प्रसाद चट्टोपाध्याय हे मार्क्सवादी महापंडित भार-तीय तत्त्वज्ञानांची अध्यात्मवाद व भौतिकवाद अशा दोन गोटांत पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानांप्रमाणे जी वर्ग-वारी करतात तीही कशी चुकीची आहे हे मी 'धर्म-कीर्ति व आमचा काळ' (नवभारत, डिसेंबर ८१) या लेखात दाखवलेले आहे. युरोपीय तत्त्वज्ञानांची उपरोक्त वर्गवारी ती वर्गसमाजाची तत्त्वज्ञाने असल्यामुळे केली गेली. भारतीय समाज वैदिक काळात वर्णसमाज व वैदिकोत्तर काळात जाति-समाज असल्यामुळे त्याची वर्गवारी ब्राह्मणी व अब्राह्मणी अशी परंपरेतच केली गेलेली आहे. **ब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने म्हणजे वर्णजातिव्यवस्था मानणारी तत्त्वज्ञाने आणि अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने म्हणजे वर्णजातिव्यवस्थेला न मानणारी तत्त्वज्ञाने.**

उपनिषदीय अध्यात्मवाद घडवण्यात केकयांचा अश्वपति, पंचालांचा प्रवाहण जैवलि, काशींचा अजातशत्रु, विदेहांचा जनक यांसारख्या क्षत्रिय राजांचा जरी पुढाकार होता, तरी ते ब्राह्मणांचे वर्णश्रेष्ठत्व मानीत होते हे विसरता कामा नये. उपनिषदीय अध्यात्मवादालाच वेदान्त म्हटले गेलेले आहे. वेदान्तसूत्रांचे तत्त्वज्ञान उपनिषदीय अध्यात्म-वाद व सांख्य द्वैतवाद यांच्या समन्वयात बनलेले असल्याचे शंकराचार्य वेदान्तसूत्रावरील (२.१.३) भाष्यात सांगतात आणि तोच न्याय गीतेच्या तत्त्व-ज्ञानास लागू आहे असे टिळक त्यांच्या 'गीतारहस्य' मध्ये (पा. १५३–१५४) म्हणतात. गीतेचे वेदान्ती तत्त्वज्ञान चातुर्वर्ण्यसमर्थक आहे एवढेच नाही, तर तिच्यावर भाष्य करताना टिळकांनी चातुर्वर्ण्यधर्म जगाला लागू आहे असे प्रतिपादन केलेले आहे!

'...चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेखेरीज भरभराटीस आलेले पुष्कळ समाज पाश्चिमात्य खंडात आहेत; पण चातुर्वर्ण्यसंस्था नसली तरी चारी वर्णांचे सर्व धर्म, ज्ञातिरूपाने नाही तर गुणविभागरूप अन्य व्यवस्थेने, त्या देशांतल्या समाजांत जागृत असतात हे आपण विसरता कामा नये...' (पा. ६०–६१).

'नरेषु ब्राह्मणाः (श्रेष्ठाः) स्मृताः ॥' हे मनु-स्मृतीचे (१.९६, ९७) वचन त्यांनी ब्राह्मणश्रेष्ठ-त्वाच्या प्रतिपादनासाठी उद्धृत केलेले आहे (पा. ९६–९७). 'नन्दान्तं क्षत्रियकुलम्' या पुराणोक्त वचनाने ब्राह्मण सोडून बाकी सर्व शूद्र अशी द्वाही फिरवली गेलेली असल्यामुळे जाति-समाजात ब्राह्मणश्रेष्ठत्व आपोआपच प्रस्थापित झालेले होते.

प्रशस्तपाद (इसवीचे ५ वे शतक) हा वैशेषिक तत्त्वज्ञानी. त्याचे तत्त्वज्ञान बाह्यार्थवादी (reali-stic) म्हणून भौतिकवादाला सर्वांत जवळचे, असे देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय सांगतात. पण, कणादाच्या वैशेषिकसूत्रावर भाष्य करताना तो चातुर्वर्ण्याचे

समर्थन करतो असेही ते सांगतात (व्हॉट इज लिव्हिंग अॅण्ड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी, पा. ७५). 'प्रशस्त पादभाष्यम्' मधला उतारा खालीलप्रमाणे–

'ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्यानाम्
इज्या-अध्ययन-दानानि ।
ब्राह्मणस्य विशिष्टानि प्रतिग्रह-अध्यापन-
याजनानि स्ववर्णविहिताश् च संस्काराः ।
क्षत्रियस्य सम्यक्प्रजापालनम् असाधुनि ग्रहो
युद्धेष्व् अनिवर्तनं स्वकीयाश् च संस्काराः ।
वैश्यस्य क्रयविक्रय-कृषि-पशुपालनानि
स्वकीयाश् च संस्काराः ।
शूद्रस्य पूर्ववर्णपारतन्त्र्यम्
अमन्त्रिकाश् च क्रियाः । (पा. २२७–२२८)

चार्वाकदर्शनाचा वर्णाश्रमविरोध प्रसिद्धच आहे–

न स्वर्गो न अपवर्गो वा न एव आत्मा पारलौकिकः ।
न एव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश् च फलदायिकाः ।।
(श्रीमन्माधवाचार्यकृतः सर्वदर्शनसंग्रहः, पा. २२)

चारी वर्ण समान असतात– 'चत्तारो वण्णा समसमा होन्ति' हा तर बुद्ध व त्याच्या पूर्वाश्रमीच्या ब्राह्मणब्राह्मणेतर भिक्षूंचा जयघोष होता. ब्राह्मण-श्रेष्ठत्वाला त्याने कडाडून विरोध केलेला आहे. वनस्पती व प्राणिसृष्टीतच जाती (species) असू शकतात, मानवात नाही, असे वासेट्ठसुत्तातील गाथेत सांगून त्याने नव्या जातिव्यवस्थेलाही विरोध केलेला आहे–

"जाति-विभङ्गं पाणानं । अञ्ञमञ्ञा हि जातियो ।
लिङ्गं जातिमयं तेसं, अञ्ञमञ्ञा हि जातियो ।। "

महाकवी अश्वघोषाने (इसवीचे २ रे शतक) 'वज्रसूचि' हे वर्णजातिव्यवस्थेचे खंडन करणारे काव्य लिहिलेले आहे. धर्मकीर्तीने (इसवीचे ७ वे शतक) जातिवादाचा अहंकार हा बेअक्कलपणाच्या पाच लक्षणांपैकी एक असल्याचे म्हटलेले आहे–

'वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा
जातिवादावलेपः ।
सन्तापनं पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पञ्च
लिङ्गानि जाड्ये ।। '

म्हणून, भारतीय तत्त्वज्ञानांचे वर्गीकरण ब्राह्मणी व अब्राह्मणी अशा दोन गटांमध्ये करणेच संयुक्तिक आहे. अश्वघोष व धर्मकीर्ति हे पूर्वाश्रमीचे ब्राह्मण होते हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.



साभार पोच

* **औद्योगिक लोकशाही** – शशांक ओक; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–४११०३०; १९८६; पृ. २१२; किं. ३० रुपये.
* **महर्षी शिंदे** – ह. कि. तोडमल; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; दुसरी आवृत्ती; १९८६; पृ. ११९; किं. १० रुपये.
* **ह्या ना त्या निमित्ताने** – फिरोझ रानडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; १९८६; पृ. १८४; किं. ३० रुपये.
* **भारतीय कामशिल्प** – सु. र. देशपांडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; १९८६; पृ. ३२+९२; किंमत ५० रुपये.
* **बानगी** (हिंदी कवितासंग्रह) – मधुर नागवान; वर्धमान साहित्यिक मंच, काशीराम, खतौली–२५१२०१; १९८६; पृ. १२०; किं. १५ रुपये.
* **तत्त्वज्ञ सावरकर** – संपा. य. दि. फडके; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन आणि मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळ, पुणे ४; १९८६; पृ. १९९; किं. ३० रुपये.
* **गुडबाय** (कथासंग्रह) – ग. पि. मनूरकर; निर्मल प्रकाशन, ८७ कृष्णाई, नरहर कुरुंदकर मार्ग, कैलासनगर, नांदेड–४३१६०२; १९८६; पृ. १३६; किं. २५ रुपये.
* **भारतीय मिथ्यांचा मागोवा** – विश्वनाथ खैरे; संमत प्रकाशन, ३७४ सिंध हाउसिंग सोसायटी, औंध, पुणे–४११००७; १९८६; पृ. १६८; किं. ४५ रु.
* **मुक्तिबोधांचे साहित्य** – रा. भा. पाटणकर; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई–४००००४; १९८६; पृ. २१६; किं. ५० रुपये.

अक्षरवेध

महाभारतातील अश्वत्थामा – ले. डॉ. विजया देशमुख, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८५; पृष्ठे १४+२००; किंमत चाळीस रुपये.

डॉ. विजया देशमुख यांनी पुणे विद्यापीठाच्या पीएच्. डी. पदवीसाठी सादर केलेला आणि विद्यापीठाने १९८३ साली पदवीसाठी मान्य केलेला हा प्रबंध पुण्याच्या कॉन्टिनेन्टल प्रकाशनसंस्थेने प्रसिद्ध केला आहे. पुस्तकाचे नाव 'महाभारतातील अश्वत्थामा' असे असले तरी डॉ. देशमुखांनी आपल्या संशोधनाचा विषय महाभारतापुरता मर्यादित ठेवला नाही. महाभारताबरोबरच 'पुराणातील अश्वत्थामा' (प्रकरण तिसरे), 'संशोधन व ललितलेखनातील अश्वत्थामा' (प्रकरण चौथे), आणि 'लोकमानसीचा अश्वत्थामा' (प्रकरण नववे) अशा विविध दृष्टिकोणांतून आपल्या विषयाचा त्यांनी अभ्यास केला आहे. त्याखेरीज डॉ. देशमुखांना अश्वत्थाम्याच्या चरित्रात जे अद्भुत वाटले (प्रकरण पाचवे) आणि त्याच्याविषयी ज्या दंतकथा प्रचलित आहेत (प्रकरण सहावे) त्यांचा त्यांनी ऊहापोह केला आहे. अश्वत्थाम्याचा जसा नारायणास्त्राच्या प्रयोगाशी तसाच ब्रह्मास्त्राच्या (अथवा ब्रह्मशिरस् अस्त्राच्या) प्रयोगाशी विशेष संबंध आला असल्याने त्याविषयी (प्रकरण सातवे) आणि त्याच्या चिरंजीवित्वाविषयी लोकांत कुतूहल असल्याने त्याविषयी (प्रकरण आठवे) डॉ. देशमुखांनी स्वतंत्रपणे लिहिले आहे.

प्रकरणांची नावे वाचूनच कोणाचेही कुतूहल जागृत व्हावे आणि पुस्तक वाचावेसे वाटावे. पुस्तक अनेक दृष्टींनी वाचनीय आहे ह्यात संशय नाही, आणि ते वाचल्यावर वाचकाला पुरेसे समाधान लाभावे असे ते आहे. डॉ. देशमुखांनी आपल्या ग्रंथात महाभारताखेरीज इतर विषयांचा विचार केला असला तरी ग्रंथलेखनाचा त्यांचा प्रमुख हेतू "महर्षि व्यासांच्या महाभारतातील अश्वत्थाम्याचे 'सम्यक् दर्शन...' जिज्ञासूंना घडविणे" (प्रस्तावना, पृ. ९) हा असल्यामुळे ग्रंथाचा जवळजवळ निम्मा भाग 'महाभारतातील अश्वत्थामा' ह्या दुसऱ्या प्रकरणाने व्यापला आहे हे योग्यच आहे. डॉ. देशमुखांचा हेतू बऱ्याच अंशी साध्य झाला आहे असे म्हणता येईल. परंतु त्यांनी घडविलेले अश्वत्थाम्याचे दर्शन संपूर्णपणे 'सम्यक्' आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही.

डॉ. देशमुखांचे अश्वत्थाम्याचे वर्णन त्याच्या जन्माशीच चुकलेले आहे. अश्वत्थाम्याचे आई आणि वडील (तसेच मामादेखील) 'अयोनिज' होते. (५.५४.४९) म्हणूनच की काय डॉ. देशमुखांनी अश्वत्थामासुद्धा 'अयोनिज' म्हणजे नैसर्गिक रीत्या न जन्मलेला असल्याचे ठरवून टाकले आहे. अश्वत्थामा 'अयोनिज' असल्याचे ग्रंथात त्यांनी अनेकदा आवर्जून सांगितले आहे. परंतु असे म्हणण्यास महाभारतात काहीही आधार नाही. त्र्यंबकाची आराधना करून, व्रतांचे पालन करून अयोनिजा गौतमीला पुत्रलाभ झाला. (९.५.१५) तर त्यामुळे तिची संतती 'अयोनिज' ठरत नाही. दुसऱ्या एका श्लोकात–हा श्लोक प्रक्षिप्त मानला गेला असला तरी तो गौण मानण्याचे कारण नाही–अश्वत्थामा हा त्याच्या आईला लाभलेला औरस पुत्र आहे असे द्रोणाचार्यांचे विधान आहे (अलभद् गौतमी पुत्रमश्वत्थामानमौरसम्, आदिपर्व, पुरवणी, ७५.५)

अश्वत्थाम्याच्या पराक्रमाचे दर्शन वाचकांना 'सम्यक्' घडावे अशी डॉ. देशमुखांची इच्छा असल्यास त्यांनी "एका तीक्ष्ण बाणाने (अश्वत्थाम्याने) घटोत्कचाचाही वध केला" (पृ. २५) असे सांगून टाकायला नको होते. घटोत्कचाचा वध कर्णाने केला (७.१५४.५१–५८) ही घटना इतकी सुविदित आहे की त्याविषयी काही घोटाळा व्हायचे कारण नाही.

अनुक्रमणिका





अश्वत्थाम्याने सोडलेल्या तीक्ष्ण बाणाने घटोत्कचाची जी स्थिती झाली तिचे वर्णन महाभारतकारांनी 'हतं पतितम्' (७.१३१.१३१) असे जे केले आहे त्याचा अर्थ 'जखमी झालेला, खाली पडलेला' एवढाच संदर्भानुसार करावयाचा आहे. त्या बाणाने घटोत्कचाचा वध झाला असा करावयाचा नाही. अशा जखमी घटोत्कचाला धृष्टद्युम्नाने दुसऱ्या रथात घालून हलविले आणि पुढे १४१ व्या अध्यायात तो पुन्हा अश्वत्थाम्याशी लढायला उभा राहिला आहे.

अश्वत्थाम्याचे डॉ. देशमुखांनी घडविलेले दर्शन बरेचसे वास्तव असले तरी सर्वथैव 'सम्यक्' नसल्याचे आणखी एकच उदाहरण पुरे. त्या उदाहरणावरून अश्वत्थामा हा मोठा दानशूर असल्याची कोणाची कल्पना झाल्यास नवल नाही. काही एका उद्देशाने अश्वत्थामा एकदा द्वारकेस कृष्णाकडे गेला, परंतु त्याचा उद्देश सफल न होताच त्याला परत फिरावे लागले. अश्वत्थामा द्वारकेहून निघतेवेळी त्याने कृष्णाला अश्व, धन वगैरे दिले असे डॉ. देशमुखांनी म्हटले आहे (पृ. ५६). खरी परिस्थिती नेमकी उलटी आहे. महाभारतकार सांगतात की, निघतेवेळी रथ, अश्व, धन आणि विविध रत्ने घेऊन अश्वत्थामा गेला (...युग्यश्वान् धनानि च । आदायोपययौ बालो रत्नानि विविधानि च १०.१२.३९). अश्वत्थामा एक ब्राह्मण. त्याच्याजवळ कृष्णास देण्यास ह्या मूल्यवान वस्तू असण्याची शक्यता कमी, आणि असल्या तरी त्या घेऊन तो द्वारकेस कशाला गेला असेल ?

अश्वत्थाम्याच्या कामगिरीचे सर्व विवेचन पूर्ण झाल्यावर 'उपसंहार' लिहिताना डॉ. देशमुख म्हणतात : " व्यासांच्या लेखणीनुसार विकसित होणारा व नियतीच्या सापळ्यात सापडून जीवनाच्या सापशिडीचा खेळ खेळणारा अश्वत्थामा. जीवनातील संघर्षाने, खळखळाटाने नित्यनूतन चढ–उताराने नित्यनवीन भासणारा अश्वत्थामा, हा ह्या ग्रंथाचा विषय आहे. " (पृ. १५६). महाभारत वाचून किंवा लेखिकेचा ग्रंथ वाचून डॉ. देशमुखांनी केलेले हे विधान कोणाला पटेल असे वाटत नाही. अश्वत्थामा जीवनाच्या सापशिडीचा खेळ खेळत होता असे म्हणायचे असेल तर लेखिका म्हणते त्याप्रमाणे त्याच्या जीवनात नित्यनूतन चढ-उतार दिसायला हवेत. तसे ते सापडत नाहीत. अश्वत्थाम्याचे बालपण काहीसे दारिद्र्यात गेले असणे शक्य आहे. परंतु त्याच्या वडिलांच्या बरोबर कौरवांकडे आल्यापासून त्याच्या जीवनात कोठे चढ-उतार आढळत नाहीत. युद्धात प्रथम तो एक पराक्रमी योद्धा होता आणि शल्यवधानंतर मरणोन्मुख दुर्योधनाने त्याला सेनापतिपद दिले. एवढ्या मोठ्या पदावर चढलेल्या अश्वत्थाम्याने त्या पदाचा अवमान केला आणि शत्रूंशी रणांगणावर युद्ध करायच्या ऐवजी रात्रीच्या वेळी शिबिरात त्यांचे हत्याकांड करून त्याने आपली अवनती करून घेतली. ह्या आयुष्याला सापशिडीचा खेळ म्हणता येईल असे वाटत नाही. ह्यात 'नित्यनूतन चढ-उतार' नाहीत, एकच चढ-उतार आहे.

अश्वत्थामा आयुष्यभर नियतीच्या सापळ्यात सापडलेला एक असहाय प्राणी होता किंवा त्याला नियती फिरवीत होती तसा तो फिरत होता (पृ. ७४), असे म्हणता येईल असेही वाटत नाही. त्याच्या आयुष्यात नियती डोकावली असेल तर ती एकदाच, आणि ती मात्र एका आणीबाणीच्या प्रसंगी. सर्व पांचालांना यमसदनास धाडण्याची प्रतिज्ञा दुर्योधनाजवळ केल्यावर ती पार कशी पाडायची ह्या चिंतेत असताना केवळ योगायोगाने अश्वत्थाम्याने रात्रीच्या वेळी एका घुबडाला झोपलेल्या कावळ्यांचा संहार करताना पाहिले आणि त्या घटनेवरून पांडववीरांना रात्रीच्या वेळी त्यांच्यावर हल्ला करून ठार करण्याचा बेत त्याने रचला. अश्वत्थाम्याच्या आयुष्यात योगायोगाची अशी ही एक घटना म्हणता येईल. अश्वत्थाम्याच्या जीवनाला ह्यामुळे कलाटणी मिळाली आणि योगायोगाने सुचलेल्या ह्या कल्पनेमुळे त्याचे अधःपतन झाले असे म्हणता येईल. आयुष्यभर नियती फिरवील तसा तो फिरत होता ह्या म्हणण्यात फार अतिशयोक्ती आहे.

अश्वत्थाम्याने रात्रीच्या वेळी पांडवांच्या शिबिरात शिरून केलेल्या निर्घृण हत्याकांडाला तोड नाही. "हत्याकांडात कोठेही त्याला क्षत्रकर्माचा विसर पडला आहे" (पृ. ६८) असे डॉ देशमुखांना दिसत नसले तरी ते कृत्य करताना त्याला स्वधर्माचा तसेच त्याने अंगीकारलेल्या क्षात्रधर्माचा संपूर्ण

विसर पडला होता असेच म्हणणे प्राप्त आहे. हत्याकांडाविषयी चर्चा करताना (पृ. ६३–७४) डॉ. देशमुखांनी काही उलटसुलट विधाने केली आहेत. अश्वत्थाम्याला त्याच्या दुष्ट विचारांपासून परावृत्त करण्यासाठी कृपाचार्यांनी जो उपदेश केला तो "अश्वत्थाम्याच्या बाबतीत पालथ्या घड्यावर पाणी ओतण्यासारखा होता" (पृ. ६६) असे त्या म्हणतात. – म्हणजे डॉ. देशमुखांच्या मते अश्वत्थाम्याने तो उपदेश ऐकायला हवा होता. तरीही त्या म्हणतात: "क्रोधसंतप्त अश्वत्थाम्याच्या बुद्धीवर त्याच्या क्रोधाचा काहीही परिणाम झालेला नाही." (पृ. ६८) हत्याकांडाचा एकच प्रसंग निवडून त्याच्या आधारे अश्वत्थाम्याच्या साऱ्या गुणावगुणांचे मूल्यमापन करणे योग्य नाही हे डॉ. देशमुखांचे म्हणणे मान्य करता येईल. पण म्हणून दुसऱ्या टोकाला जाऊन अश्वत्थाम्याच्या ह्या कृत्याचे जवळजवळ समर्थन करणेही उचित नाही. डॉ. देशमुखांचे विवेचन तसे समर्थनपर होत आहे ह्याची त्यांनाच जाणीव आहे. म्हणून त्यांनी त्यांचे विवेचन समर्थनार्थ नाही आणि अश्वात्थाम्याचे "हे कृत्य संपूर्ण मानवजातीच्या दृष्टीने नीच, टाकाऊ, निंदास्पद, अस्पृहणीय" आहे (पृ. ७४) असे स्पष्ट शब्दांत सांगून टाकले आहे हे बरे.

अश्वत्थाम्याला पांडवांनी ठार करावे ही द्रौपदीची मागणी पुरविण्यासाठी भीम निघाला आणि पाठोपाठ त्याच्या साहाय्यासाठी कृष्णार्जुन निघाले तेव्हा 'अपाण्डवाय' असे म्हणून अश्वत्थाम्याने त्यांच्यावर ब्रह्मशिरस् अस्त्र सोडले. कृष्णाच्या सूचनेवरून अर्जुनानेही उलट त्याच अस्त्राचा प्रयोग केला. त्यावेळी होणारा संहार टाळण्यासाठी नारद व व्यास ह्या दोन अस्त्रांच्या मधे उभे राहिले. ते पाहताच अर्जुनाने आपले अस्त्र मागे घेतले, परंतु अश्वत्थाम्याने ते मागे घेतले नाही. ह्यावरून अशी एक कल्पना प्रसृत झाली आहे की ब्रह्मशिरस् अस्त्र सोडायचे कसे ते अश्वत्थाम्याला माहीत होते, पण ते मागे कसे घ्यायचे हे द्रोणाचार्यांनी त्याला शिकवले नसल्यामुळे त्याला माहीत नव्हते. डॉ. देशमुखदेखील ह्या कल्पनेचा पाठपुरावा करतात. त्या म्हणतात, "द्रोणांनी त्याला ब्रह्मास्त्र सोडण्याची विद्या शिकविली होती, पण परत घेण्याची विद्या शिकविली नव्हती" (पृ. ६९). अशा अर्थाचे स्पष्ट विधान महाभारतात कोठे आहे ह्याची मला कल्पना नाही. डॉ. देशमुखांनी तसे महाभारतातले वचन उद्धृत केले नाही. ब्रह्मशिरस् अस्त्र द्रोणाचार्यांनी अर्जुनाला शिकवल्यावर अश्वत्थाम्याने त्या अस्त्राची वडिलांच्याकडे मागणी केली. सर्व पृथ्वीचा दाह करण्याची प्रचंड शक्ती ह्या अस्त्रात असल्यामुळे आणि अश्वत्थाम्याचा चंचल स्वभाव द्रोणाचार्यांना ठाऊक असल्यामुळे ते अस्त्र अश्वत्थाम्यास देण्याची त्यांची इच्छा नव्हती. पण पुत्रप्रेमामुळे त्यांनी ते दिले. ते देताना त्यांनी बजावले होते : "युद्धात अत्यंत बिकट प्रसंग ओढवला तरी, म्हणजे प्राणावर बेतले तरी, ह्या अस्त्राचा उपयोग, खास करून मानवांवर, तू करू नकोस" (परमापद्गतेनापि न स्म तात त्वया रणे। इदमस्त्रं प्रयोक्तव्यं मानुषेषु विशेषतः ॥ १०.१२.८). मुलाच्या स्वभावाची पूर्ण कल्पना असणारा पिता जेव्हा नाखुषीने त्याला ब्रह्मशिरस्सारखे संहारक अस्त्र देतो तेव्हा ते परत घेण्याची विद्या शिकवल्याशिवाय तो कसे देईल ? सोडलेले ब्रह्मशिरस् अस्त्र अश्वत्थामा परत घेऊ शकत नव्हता कारण ती विद्या त्याला अवगत नव्हती असे नसून तसे करण्यास जी पात्रता अंगी लागते ती त्याच्याजवळ नव्हती; पण अर्जुनाजवळ होती. वैशंपायन सांगतात की, ब्रह्मचारीव्रताचे ज्याने आचरण केले नाही अशाने जर ते अस्त्र परत घेतले तर सोडणाऱ्याचे व त्याच्या सहकाऱ्यांचे ते अस्त्र शीर कापते (१०.१५.८). अर्जुनाचे वर्णन तो सत्यव्रती, ब्रह्मचारी, गुरुवर्ती असा असल्याचे वैशंपायन करतात आणि तो तसा असल्यामुळे अस्त्र परत घेऊ शकला असे सांगतात (१०.१५.१०). परंतु अश्वत्थामा तसे करण्यास असमर्थ होता. ह्या संदर्भात अश्वत्थाम्याच्या असमर्थतेचे कारण त्याची अपात्रता हेच असू शकते, त्याचे तद्विषयक अज्ञान हे असू शकत नाही. अश्वत्थाम्याच्या जीवनात त्याने असे कोणते वर्तन केले होते की ज्यामुळे त्याने ही पात्रता घालवली ह्याचा उल्लेख महाभारतात नाही हे खरे. तो अपात्र होता हा एक तर्क आहे, तसेच त्याला परत घेण्याची विद्या अवगत नव्हती हाही एक तर्कच आहे. दोन तर्कांपैकी पहिल्या तर्काला संदर्भाचा वर उल्लेखिलेला आधार आहे, दुसऱ्या तर्काला कसलाच नाही.

अनुक्रमणिका

अश्वत्थामा हा पराक्रमी खरा, पण त्याला स्वतःच्या पराक्रमाविषयी अवास्तव घमेंड असावी. म्हणूनच द्रोणाचा वध झाला तेव्हा रागाच्या भरात 'आजच मी धर्मराजाचा वध करीन, सर्व पांचालांना ठार करीन, पापी धृष्टद्युम्नाचा युद्धात वध करीन' अशी तो गर्जना करतो (७.१६६.२७-२८), आणि गदायुद्धात जखमी झालेल्या दुर्योधनाजवळ 'सर्व पांचालांना कृष्णाच्या देखत ठार करीन' अशी प्रतिज्ञा करतो (९.६४.३५). ही गर्जना तो अंशतः पुरी करता किंवा रणांगणावर प्रतिज्ञापूर्तीसाठी मरता तरी तो खऱ्या अर्थाने चिरंजीव झाला असता. डॉ. देशमुखांना ह्याची जाणीव आहे. त्या म्हणतात: "त्याने पापकर्म केले आणि ओठाशी आलेले मृत्यूचे वरदान कायमचे निसटले!" (पृ. १३९). परंतु डॉ. देशमुख हे विसरतात की अश्वत्थामा हे 'वरदान' घेऊच शकत नव्हता, शापाचाच धनी तो बनणार होता. ह्याचे कारण अश्वत्थाम्यात एक मोठा दोष होता. तो दोष रणांगणावर लढायचा पेशा घेतलेल्या योद्धयाच्या तोंडाला केव्हा तरी काळीमा फासणारा असा होता. त्याच्या ह्या दोषावर भीष्म पितामहांनी नेमके बोट ठेवले आहे. ते म्हणतात: "हा अश्वत्थामा मोठा धनुर्धर आहे खरा, परंतु ह्याच्यात एक फार मोठा दोष आहे. हा ब्राह्मण आयुष्काम आहे, त्याला जीव अत्यंत प्रिय आहे" (जीवितं प्रियमत्यर्थमायुष्कामः सदा द्विजः। ५.१६४.८). ह्याचा अर्थ असा की अश्वत्थामा मृत्यूला भीत होता. त्यामुळे दुर्योधनाजवळ मोठ्या आवेशाने केलेली प्रतिज्ञा कौरवांचा अखेरचा सेनापती ह्या नात्याने दुसऱ्या दिवशी रणांगणावर पूर्ण करण्याऐवजी त्याने ती रात्रीच्या वेळी हत्याकांड करून पूर्ण केली आणि आसुरी समाधान मिळविले. ह्या हत्याकांडातून त्याच्यावर डोक्यावरील मणी गमावण्याचा (लाक्षणिक मृत्यू पतकरण्याचा) आणि कृष्णाचा भयंकर शाप ओढवून घेण्याचा प्रसंग गुदरला. त्या शापाप्रमाणे पू आणि रक्त यांच्या दुर्गंधीने भरलेला अश्वत्थामा मानवांच्या वसतीपासून दूर, रानावनात, तीन हजार वर्षे भटकत राहणार होता (१०.१६.१०-१२). 'आयुष्काम' अश्वत्थाम्याची दीर्घकाल जगण्याची इच्छा अखेर असे शापित जीवन जगण्याचे नशिबी येऊन पूर्ण झाली. अश्वत्थाम्याच्या आयुष्याची ही खरी शोकांतिका आहे आणि ती त्याच्या आयुष्कामतेमुळे घडून आली आहे, नियतीमुळे नव्हे. क्षात्रधर्म हा अश्वत्थाम्याचा सहज धर्म नव्हता. तो परधर्म आयुष्काम अश्वत्थाम्याने स्वीकारायला नको होता. त्याने तो स्वीकारला आणि 'परधर्मो भयावहः' ह्या उक्तीची सत्यता अनुभविली.

डॉ. देशमुखांनी केलेल्या विधानांचा खरेखोटेपणा वाचकांना पडताळून पाहता यावा म्हणून परिशिष्टांत महाभारतातील भरपूर उतारे त्यांनी दिले आहेत (पृ. १५९–१९०). शोधप्रबंधास ते साजेसे आहे. परंतु लेखनात अनवधानाने त्यांनी क्वचित सैलशी विधाने केली आहेत ती शोधप्रबंधास साजेशी नाहीत. "भारतीय युद्धात विराटाच्या गोग्रहणाचा प्रसंग उद्भवला" असल्याचे त्या म्हणतात (पृ. १६). परंतु गोग्रहणाचा प्रसंग भारतीय युद्धापूर्वीचा आहे. द्रोणपुत्राने नारायणास्त्राला स्पर्श करून ते पांडवांवर सोडले असे त्या सांगतात (पृ. २९). प्रस्तुत श्लोकात (७.१६६.६०) अश्वत्थाम्याने कशाला स्पर्श केला हे स्पष्टपणे सांगितले नसले तरी महाभारतातल्या इतर संदर्भांवरून त्याने पाण्याला स्पर्श केला असला पाहिजे हे नक्की. "पांडवहत्येनंतर भीमसेन अश्वत्थाम्याला मारण्यासाठी त्याच्यावर चालून गेला" (पृ. ११४) हे त्यांचे विधान. पांडवांची जर हत्या झाली असली तर अश्वत्थाम्यावर चालून जायला भीम उरेलच कसा? शिबिरात हत्या झाली ती पांडव सोडून इतरांची, पांडवांची नव्हे. (अशाच अर्थाचे सैल विधान आधी पृ. ५३ वर). "महाभारताच्या ($Ś_1$ K_{0-3}) ह्या एका हस्तलिखिताखेरीज" अशी एके ठिकाणी त्या मोजदाद करतात (पृ. १२२). परंतु त्यांनी कंसात दिलेल्या हस्तलिखितांची संख्या $Ś_1$, K_0, K_1, K_2 K_3 अशी एकंदर पाच आहे, एक नव्हे.

परीक्षण करताना पुस्तकातल्या काही दोषांचा उल्लेख करावा लागला असला तरी सर्वसामान्य वाचकांनी जिज्ञासापूर्तीसाठी आणि अभ्यासकांनी अभ्यासासाठी ते अवश्य वाचण्यासारखे आहे. लेखिकेची शैली चांगली असल्यानेही पुस्तक वाचनीय झाले आहे.

– म. अ. मेहेंदळे

हे माझ्या गवताच्या पात्या : नारायण कुलकर्णी कवठेकर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई; पहिली आवृत्ती; १९८२; मूल्य : १४ रुपये; पृष्ठे : १२८.

काव्य हा मूलभूत मानवी उद्गार मानला जातो. सर्व वाङ्मयप्रकारांचे मूळ काव्यात शोधले जाते. प्राचीन काळापासून साहित्यचर्चाही कवितेला प्रमाण मानूनच करण्यात आली. आजही केली जाताना दिसते. अशा प्रतिष्ठेच्या, मूलभूत मानल्या गेलेल्या काव्य या साहित्यप्रकाराची आज निदान मराठीत तरी काय अवस्था आहे? दरवर्षी शेकडो कवितासंग्रह निघत आहेत. कवी उदयास येत आहेत, मावळत आहेत. काही हौशी आहेत, तर काही व्यावसायिक आहेत. या सर्व भाऊगर्दीत खऱ्या कवितेची ओळखही दुर्लभ होऊ लागली आहे. कविता हा एक साहित्याच्या क्षेत्रातला काळाबाजार तर नाही ना, असाही एक संशय येऊ लागला आहे.

आजची कविता चेहरा हरवून बसली आहे अशीही एक रास्त तक्रार असलेल्या या काळात नारायण कुलकर्णी कवठेकर यांची कविता आपल्या स्वतःचा वेगळा चेहरा घेऊन आली आहे असे त्यांच्या 'हे माझ्या गवताच्या पात्या' या संग्रहातील कविता पाहता म्हणता येईल. कवठेकर अजूनही सातत्याने कवितालेखन करीत आहेत, तथापि त्यांच्या या पहिल्याच कवितासंग्रहातूनही त्यांच्या कवितेची प्रकृती काही विधाने करण्यास धजावण्याइतकी लक्षात आल्यावाचून राहत नाही.

या कवितेविषयी काही लिहावं असा विचार जेव्हा डोक्यात आला तेव्हा हेही लक्षात आलं की, आकलण्याच्या दृष्टीने ही कविता सोपी असली तरी तिच्याविषयी बोलणं, सरसकटपणे लिहीत जाणं अवघड आहे. कुठलाही एक शिक्का मारणं तर त्याहून अवघड आहे. जेवढ्या सहजतेने आणि तीव्रतेने ही कविता मनाला भिडते तेवढ्याच तीव्रतेने ती गद्यात भाषांतरित होणं नाकारते. तिचा अनुभव सांगण्याचा विषय नसतोच.

एवढं झाल्यानंतरही या कवितेसंबंधी काही विधानं करण्याचा प्रयत्न येथे करावयाचा आहे. कवठेकरांच्या कवितेत प्रथम जाणवतं ते हे की, या कवितेतून तीव्र उपरोधाची जाणीव प्रामुख्याने व्यक्त होत आहे. हा उपरोध राजकीय व सामाजिक अनिष्ट प्रवृत्तींचा जसा असतो तसाच जीवनातील विसंगतींचाही असतो. यातून स्वतः कवीही सुटत नाही.

"नियमितपणे चूळ भरल्यासारखे माणुसकी,
समता,
स्वातंत्र्य हे शब्द कोड फुटल्यागत पसरत जात
आहेत
कवठा खुर्द पासून मुंबई बुद्रुकपर्यंत"

(पृ. ३९).

अशा ओळींवर अधिक भाष्य करण्याची गरज नसते.

या संदर्भात शिक्षण, ज्ञानप्राप्ती, रंग, आयुष्य अशा अनेक कविता निर्देशिता येतील. उपरोध वरील प्रवृत्तींचा जसा असतो तसाच जीवनातील विसंगतींचाही असतो. मानवाची झेप, शेवटी त्याच्या कुवतीला पडणाऱ्या मर्यादा आणि त्यातून येणारी हास्यास्पद विफलता इत्यादी बाबींची संभावना कवी उपरोधाने करतो.

अन्याय, भ्रष्टाचार यांविरुद्ध आवाज उठविला जातो असे म्हटले जाते. त्याचा डिंडिमही वाजविला जातो. परंतु अनेकदा ही पोजच असण्याची जास्त शक्यता असते. परंतु कवठेकर 'शोकांतिका' सारख्या कवितेत जेव्हा,

"मी म्हणालो : हरामखोर
तो मख्ख राहिला.
मी ओरडलो : समाजकंटक
त्याचे तुकतुकीत गाल स्मितासाठी गोळा झाले.
उजवीकडचा सोन्याचा दात चमकला.
मी कडाडलो : देशद्रोही.
त्याने डाव्या हाताचा रेषा नसलेला
विस्तृत तळवा माझ्यापुढे पसरला
मी झिडकारून चवताळलो
मानवतेचा शत्रू
त्याने दोन्ही हात कमरेवर ठेवले शांतपणे
अन् दगड झाला.
मी पिसाळलो.
विटेचा तुकडा उचलण्यासाठी वाकलो.
त्याने चटकन् हालचाल केली
अन् उजवा हात खिशात घातला.
मी थांबलो

काय काढतोय तो ?
पिस्तुल की नोटांचे पुट्टल...
सावध अंदाज घेऊ लागलो."

अशा प्रकारचे कडवट चित्र उभे करतात, तेव्हा अशा प्रवृत्तीचा फुगा फुटतो. एका नग्न सत्याचे दर्शन घडल्यासारखे वाटते व समाज, देश, मानवता यांसाठी झगडणाऱ्या जाणिवांची शोकांतिका कदाचित विरोधी परिस्थितीपेक्षाही येथेच आढळू शकेल असेही जाणवते.

या संग्रहातील अनेक कविता केवळ राजकीय स्वरूपाच्या तीव्र उपरोधात्मक जाणिवा व्यक्त करून थांबत नाहीत तर काही कवितांतून,

"पूर्व झेलण्यासाठी उघडतो मी कवाडे
... ...
लाल सही ठोकून माझ्या उंबरठ्यावर
तो पडलेला असतो" (पृ. १२).

"हवा पाणी, अन् जमीन या वाटून घेण्याच्या गोष्टी आहेत" (पृ. १९) अशी विचारसरणीही सूचित होताना दिसते.

परिस्थिती भीषण असली तरी कवी पूर्णपणे निराश आहे असे नाही. सामान्य माणसाच्या अदम्य शक्तीवर त्याचा विश्वास आहे. ज्यांनी युगमूल्ये पिकदाणीत कुजविली आणि विधवेच्या कपाळासारखा सूर्य बदनाम केला आहे; ज्यांना आमच्या भाबड्या आंदोलनांना मृगजळाकडे वळविण्याची धोरणे मुकपाठ आहेत, त्यांच्या निबर हटेल बुडांसाठी आपण होऊ या एक जिवंत सुरुंग असे आवाहन करताना तो दिसतो.

"घसा बसलेले कोंबडे पहाटेची वाट पहात आहे" (पृ. ३०).

"त्यावेळी हे माझ्या उत्तररात्रीच्या घटिके
... ...
तू पहाटेची मूठ घट्ट ठेव" (पृ. २४).

"तर हे माझ्या गवताच्या पात्या
तुडवल्यानंतर पुन्हा मान उचलायचे
तू विसरू नकोस.
... ...
नवथर स्पंदनांचा प्रलयसूर्य
अजून दुर्बोध आहे
निशापतीच्या सहकाऱ्यांना" (पृ. २४).

येथे पहाट एक प्रतीकरूप धारण करते. कवी अनेक कवितांतून जी विद्रोहाची जाणीव व्यक्त करतो ती केवळ शब्दबंबाळ नाही, एवढे म्हटले तरी तिचा वेगळेपणा लक्षात यावा: एरवी अशा स्वरूपाची जी कमकस कविता मराठीत लिहिली जाते आहे तिला गणतीच नाही. विद्रोह केवळ शब्दांचा खेळ नसतो. त्याच्यासाठी सारा तळचा शोषितवर्ग पेटून उठावा लागतो. विद्रोह त्याच्या नकाराचा शब्द असतो. तेथे एकच जात शिल्लक असते ती म्हणजे पीडितांची, शोषितांची. अर्थात हे स्पष्ट केले पाहिजे की, भारतीय समाजव्यवस्थेवर एकच एक उत्तर उपाय म्हणून संभवू शकत नाही. कारण ही समाजव्यवस्थाच इतकी गुंतागुंतीची आहे की, या समाजाला सुखी करण्यासाठी मांडल्या गेलेल्या अनेक विचारप्रणाली आतापर्यंत हतबलच ठरल्या आहेत. या कवितेत कवी लाल बावटा दाखवितो आहे असे वाटते.

मानवी जीवनाविषयी विचार करताना कवी बराच नियतिशरण झालेला दिसतो.

"आयुष्य कसे उद्ध्वस्त होत गेले
चरितार्थाच्या प्रश्नांवरहुकूम
जुळवत आणलेले धागे तुटत गेले कारण नसताना
कुठल्याच गोष्टीचे लगाम हाती नव्हते—
स्वत:चेसुद्धा (पृ. ३१).

प्रत्येक मुजोर झेपेला प्राक्तन हा शब्द लगडलेला असला तरी तो झेपावतोय. परंतु समोर वेळच अशी येऊन ठेपते की,

"विसावल्या दिशांनीच वटारले डोळे तर
पिंजल्या पावलांनाच हिणवावे कसे."

अशा वेळी मानवाच्या असहायतेची, त्याच्या मर्यादित सामर्थ्याची जाणीव होते. वास्तवात उत्फुल्ल फुलांची गाणी थिजून जातात आणि अंतर्विश्वात नि:शब्दाचा शाप मिळालेली पोकळी निर्माण होते. दिठीच्या पल्याड पाहण्याची, असोशी अपूर्ण राहते.

वरील काही बाबी घटकरूपाने वेगळ्या सांगता येत असल्या तरी कवितेत त्या वेगळेपणाने नांदत नाहीत. प्रत्येक कवितेत अनेक जाणिवा एकात्मपणे व्यक्त होतात. म्हणून येथे विषयवार वर्गीकरण करण्याची पद्धती या कवितेवर अन्याय करणारी ठरते.

'नियतीचे विनोदी हात' 'कर्जाऊ रकमेसारखे न फिटणारे ऊन' यांसारख्या प्रतिमा अर्थपूर्ण; परंतु घसा बसलेले कोंबडे पहाटेची वाट पाहत आहेत, माझ्या उत्तररात्रीच्या घटिके पहाटेची मूठ घट्ट ठेव या ओळींत येणारी प्रतिके थोडी गुळगुळीत झाल्यासारखी वाटतात. तथापि कवठेकरांची प्रतिमासृष्टी स्वतंत्र लेखाचा विषय व्हावा इतकी नावीन्यपूर्ण आहे.

कवठेकरांचा हा पहिलाच कवितासंग्रह आहे. तरीही पहिलेवहिलेपणाच्या खुणा जाणवतात किंवा जाणवत असल्या तरी अशी गोलमाल परीक्षणांची भाषा वापरून बोळवण करण्याच्या लायकीचा हा कवितासंग्रह नाही. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाने नवोदितांच्या अनेक पुस्तकांना अनुदाने दिली आहेत. त्यावर उलटसुलट बरीच चर्चा झाली आहे. त्यात शिरण्याचे येथे प्रयोजन नाही. परंतु अनुदानाने काही मोजकी चांगली पुस्तकेही (जी प्रकाशित व्हायला हवीच होती) प्रकाशित झाली हे नाकारता येणार नाही. अशा पुस्तकात गवताच्या पात्याचा समावेश करावा लागेल. अनुदान साहाय्याने प्रकाशित होणाऱ्या पुस्तकांकडे उच्चभ्रू साहित्यिक व टीकाकारांचा पाहण्याचा दृष्टिकोण लक्षात घेता कदाचित अनुदान साहाय्याने प्रसिद्ध होणं हे या पुस्तकाचं दुर्दैवही असू शकेल. अशा विपरीत वातावरणात असे चांगले 'कोंभैले उन्मेख' सुकू नयेत असे वाटल्यावाचून राहात नाही.

– रवींद्र ठाकूर

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे बहिष्कृत भारतातील अग्रलेख– संपादक : रत्नाकर गणवीर; रत्नमित्रा प्रकाशन, बेझनबाग, नागपूर ४; मूल्य रु. ८०; पृ. ५४३.

डॉ. आंबेडकर हयात असतानाच भारतभूषण प्रेसला आग लागून त्यांनी चालविलेल्या वृत्तपत्रांच्या उपलब्ध फाईल्स भस्मसात झाल्या. खुद्द बाबासाहेबांना त्यांचे लेख प्रसिद्ध करावेत अशी १९५३ सालीच गरज भासली होती. श्री. रत्नाकर गणवीर यांना प्राप्त झालेले अग्रलेख त्यांनी १९७६ सालीच प्रसिद्ध केले होते. पण आता मूळाबरहुकूम असा दुसरी आवृत्ती काढून, श्री. गणवीर यांनी एक ग्रंथराज तयार केला आहे. १९२७ ते १९२९ पर्यंतचे बाबासाहेबांचे ह्यात एकूण तेहतीस लेख आहेत. प्रकाशकीय निवेदन वाचल्यावर ग्रंथाचा उद्देश व आतील सामग्री यांच्याविषयीची कल्पना येऊ लागते. ह्या दुसऱ्या आवृत्तीला कै. धनंजय कीर यांचा पुरस्कार लाभलेला आहे. पहिल्या आवृत्तीमध्ये न छापलेले असे संपादक गणवीर यांचे स्वतःचे विस्तृत व चिकित्सक प्रास्ताविक ह्या नव्या व ताज्या आवृत्तीत प्रथमच उपलब्ध केले आहे. प्रास्ताविकात आंबेडकरांच्या वृत्तपत्रसृष्टीचा इतिहास, त्यांचे सार्वजनिक जीवन, विविध विषयांवरील निर्भीड मते व संशोधन, आणि त्यांचे मतभेद व एकूण त्यांचे कार्य-ध्येय व धोरण यांची ९८ पानांत भारदस्त भाषेत मराठी वाचकांना कल्पना आणून दिली आहे. पुढील अग्रलेख कै. पुंजाजी नवसाजी जाधव (आडगाव, जि. नासिक) यांच्या घरी बहिष्कृत भारताचे अंक जपले होते म्हणून पुनः छापता आले. हे एक वाचकांचे सुदैवच म्हणावे लागते. डॉ. पानतावणे (औरंगाबाद) यांच्याकडे बहिष्कृत भारताचे (व 'जनता' पत्राचे) मूळ अंक प्रस्तुत परीक्षण करणाऱ्या लेखकास पाहावयास मिळाले होते. ह्यामुळे दलित चळवळीचे प्रारंभिक दुवे समजून आले. पहिल्या आवृत्तीचा पुरस्कार खुद्द डॉ. पानतावणे यांनी लिहिला होता, तो पुनः ह्या लेखसंग्रहात छापला आहे (पृ. ९९). दलित चळवळीचा उद्‌गम व विकास यांचा स्वतंत्र इतिहास, कोणी अधिकारी लेखक पुढे लिहील, तर हा संग्रह व त्याला जोडलेली वरील सर्व अभ्यासू अधिकारी विद्वानांच्या प्रस्तावना-पुरस्कार-आत्मनिवेदने वगैरे ग्रंथारंभीची सर्व माहिती फारच उपयोगी होणारी आहे. डॉ. आंबेडकर यांचे बहिष्कृत भारतातील स्फूट लेख श्री. गणवीर यांनी उपलब्ध केले होते. त्यावरील आलेले अभ्यासू अभिप्राय पृ. १६३ ते १६८ पृष्ठांकांवर संग्रहित केले आहेत. खुद्द 'बहिष्कृत भारत' ह्या आंबेडकरांच्या मुखपत्रावरील १९२७ सालात, जे इतर नियतकालिकांतून प्रतिध्वनी व्यक्त झाले, तेही पुढे प्रकाशित केले आहेत. यावरून ही केवळ दुसरी आवृत्ती नसून पुढे तिच्या नंतर श्री. गणवीर यांनी संपादक या नात्याने केलेल्या

अनुक्रमणिका

व्यापक परिश्रमाची व संशोधनाची एक नवी साक्षच आहे. (आंबेडकरांच्या 'समता' २९ जून १९२८ व पाक्षिक बहिष्कृत भारताच्या १९२७ मधील दोन अंकांची छायाचित्रे छापली आहेत.) डॉ. आंबेडकर यांच्याविषयीचा आदर, प्रेम व अभिमान यांतून हा एक मोठा लेखसंग्रह साकार केला आहे. महाविद्यालयातील अभ्यासास निवडण्याच्या पात्रतेचा हा खास संग्रह आहे. आंबेडकरांचे पहिले पत्र 'मूकनायक' हे होते. पण दुर्दैवाने अंक अद्याप प्राप्त नसावेत. 'पुनःश्च हरिः ॐ!' ह्या पहिल्या बहिष्कृत भारताच्या अंकातील आंबेडकरांच्या लेखाने हा संग्रह सुरू होतो. अग्रलेख छापताना जरूर त्या तळटिपा परिश्रमपूर्वक लिहिल्या आहेत, म्हणून नव्या पिढीच्या वाचकांची सोय झाली आहे. याच काळात शाहू महाराजांची वृत्तपत्रसृष्टीत अस्पृश्यांच्या उद्धारासंबंधाने ऊहापोह चालत होता. तरी खास दलितांचे दलितांसाठी वाहून घेतलेले पत्र आंबेडकरांना अनुभवाने जरूर वाटले, म्हणून 'मूकनायक' ह्या त्यांच्या पहिल्या पत्राच्या दुर्दैवी अस्तानंतर, 'बहिष्कृत-भारत' खासपणे त्यांनी चालू केले (पृ. १९६–९७). या संग्रहात गाजलेल्या महाड-संग्रामासंबंधी चार-पाच लेख आहेत. महाड संग्रामात बाबासाहेबांना ब्राह्मणेतरांचादेखील चांगला अनुभव आला नाही. उत्तरोत्तर ते त्यांची चळवळ स्वतंत्र व अलगपणे स्वावलंबी बनवू लागले. बाबासाहेबांच्या सर्वच लेखांतून त्या वेळचा काळ, समकालीन सत्यशोधक समाजाची चळवळ, हिंदू महासभेचा प्रयत्न वगैरेंबद्दल चिकित्सक माहिती मिळते. त्यांची भाषा सरळ, सोपी, ओघवती असून टीकेची पातळी सतत उंचीची व भारदस्त आहे. अर्थात काही ठिकाणी त्यांची लेखणी आगरकरांप्रमाणे धारदार बनली आहे. म. फुल्यांना त्यांच्या काळानुसार अतिउच्च शिक्षणाचा लाभ मिळणे अशक्य होते. पण बाबासाहेबांना हा अमूल्य लाभ मिळाल्यामुळेदेखील त्यांची मराठी शैली प्रसन्न असून फुल्यांचे कित्येक विचार त्यांनी मांडलेले आढळतात.

'आमचे टीकाकार' (पृ. २८४–२९३) या अग्रलेखात बाबासाहेबांनी त्यांच्यावरील विरोधी टीकेचे खंडन केले आहे. कै. श्री. म. माटे यांच्या धोरणाला बाबासाहेबांनी आव्हान दिले आहे (पृ. २९६). बाबासाहेबांच्या ठिकाणी ब्राह्मण व अब्राह्मण भेद नव्हता. त्यांना निःस्वार्थ बुद्धीचे कार्यकर्ते आवडत. आतापर्यंत अस्पृश्यांची बाजू स्पृश्यांतील अस्पृश्योद्धारक पुढारी व कार्यकर्ते मांडीत होते; पण बाबासाहेब स्वावलंबनाने मांडू लागले व अस्पृश्यांच्या वेगळ्या राजकारणाला त्यांनी जन्म दिला व ते पुढे आता वाढत गेले. हे सर्व अग्रलेख म. गांधींची १९३० सालची चळवळ चालू होण्यापूर्वीच्या काळातील आहेत. परिशिष्ट ४, पृ. ३०७ वर मध्यप्रांत–वऱ्हाड हिंदू परिषद ह्या अग्रलेखात मुसलमानांचा फुटीरपणा व पॅन–इस्लामी वृत्ती कशी घातक आहे; व मुसलमान सांगतील त्या अटी गांधी पक्ष (ऊर्फ काँग्रेस पक्ष) बिनतक्रार स्वीकारावयास तयार झाला आहे; याचे चित्र उभे केले आहे. आजच्या हिंदुत्ववाद्यांनी बाबासाहेबांचे हे लेख मनन केल्यास त्यांनाही मार्गदर्शन होईल. बाबासाहेबात हिंदुधर्माची परखड मीमांसा आहे. पृ. ३१५ ते ३५६ महारवतनासंबंधी खूप माहिती देते. कोकणातील खोतीविषयी बाबासाहेबांचा खोल अभ्यास होता. खोती पद्धतीविरुद्ध जोतीरावांनी प्रथम आवाज उठविला होता. सर्वच एकूण अग्रलेख व परिशिष्टे यांतील भाषा एकसारखी आहे, यावरून हे सर्व साहित्य खुद्द बाबासाहेबांचेच आहे, अशी खात्री होते. पानापानांत त्यांचा आत्मविश्वास व दृढ मते यांचे दर्शन होते. अस्पृश्यता-सत्याग्रहाची सिद्धी (पृ. ३५७) ह्या अग्रलेखात डॉ. बाबासाहेबांनी त्यांच्या चळवळीत सत्याग्रह-मार्गाचा जो अवलंब केला त्याचे स्पष्टीकरण केले आहे. घाटावरील (देशावरील) अस्पृश्यांपेक्षा कोकणातील अस्पृश्यांचा छळ जास्त होत आहे, असे अनुभवाने बाबासाहेब सांगतात (पृ. ४०४). ह्याच पानावरील तळटीपेत डिप्रेस्ड क्लासेस मिशन कोणी स्थापन केले, याबद्दल कालबाह्य वाद उपस्थित केला आहे; व संपादकांनी आधारही घेतले आहेत. ते खरे आहेत. महर्षी शिंदे यांनीच अनेक ठिकाणी त्यांनी मिशन काढले असे नमूद केले आहे. प्रार्थना समाज, त्याचे उपाध्यक्ष कै. सुरवडवाला व कै. सर चंदावरकर यांचे स्वतः ऋण व्यक्त करून अन्यत्र कृतज्ञतेने त्यांना शिंद्यांनी अनेकवार धन्यवाद दिलेले आहेत. कोणतीही संस्था ह्याअर्थी उभी करण्यास व वाढविण्यास कोणी एकच

अनुक्रमणिका

व्यक्ती समर्थ ठरत नाही. पण जास्तीतजास्त वैचारिक व शारीरिक श्रम करणाऱ्या समर्पित व्यक्तीकडे संस्थापनेचा मुख्य मान जातो. म. फुले यांनाही एकट्याला संस्थापक म्हणता येणे इतिहास-दृष्ट्या बिनचूक ठरणार नाही. शिंदे यांनी संस्थात्मक कार्य फक्त केले, असेच नव्हे, तर अस्पृश्यता निवारणाची चळवळ देशभर केली. डॉ. आंबेडकर व शिंदे यांच्या विचारा-आचारांत पुष्कळ साम्ये आढळतात. 'बहिष्कृत भारत' हा शब्द शिंदे यांनी अगोदर उपयोगात आणून, निरीक्षणपूर्वक उपयोगी संशोधन केले. नेमस्ताग्रणी सर चंदावरकर व शिंदे यांच्यात कार्यपद्धतीसंबंधी मतभेद झाले. चंदावरकर यांचे चरित्र लिहिणाऱ्या कै. द्वा. गो. वैद्यांनी शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने यांना जोडलेल्या चरित्रात शिंद्यांच्या कार्याची महती सांगितली आहे. असो. पानापानांतून आंबेडकर अस्पृश्यांची बाजू हिरिरीने मांडतात. ब्राह्मणेतर पक्षाची व्यंगे व कुचराई आणि पडखाऊपणा देखील निदर्शनास आणतात. (पृ. ४६३). उदार ब्राह्मणांचे साह्य त्यांनी आवर्जून घेतले. जातिभेदावर त्यांचा सर्वत्र कटाक्ष आढळतो.

राष्ट्रीय चळवळीपासून आंबेडकर का दूर राहिले याची मीमांसाही त्यांच्या अग्रलेखात मिळते (पृ. ४३०). ब्राह्मणेतरांचीही बाजू आंबेडकर कारणपरत्वे मांडते झाले आहेत (पृ. ४४७). अस्पृश्यांसंबंधी इंग्रज परकीय सरकार उदासीन आहे. मुसलमानांना इंग्रज सरकार (व काँग्रेसदेखील) जेवढे हक्क व जागा उदारपणे देण्यास तयार आहे, तेवढेही कर्तव्य सरकार व काँग्रेस करीत नाहीत. म्हणून बाबासाहेबांनी दोघांनाही वारंवार धारेवर धरले आहे. नेहरू रिपोर्टचे विदारक परीक्षण करून 'हिंदूंना धोका' कसा आहे हे १९२९ सालापासूनच दाखविण्याचे द्रष्टे धैर्य बाबासाहेबांनी दाखविले (पृ. ४५२ व ४५९). याच काळात मुसलमानांचा वेगळे होण्याचा डाव व इंग्रजांचा धूर्तपणा आंबेडकरांनी ओळखला होता.

बाबासाहेबांचे या संग्रहातील विचार पन्नास वर्षांपूर्वीचे आहेत. पण आज ते अभ्यसनीय ठरतात. हिंदू धर्माची सुधारणा, हिंदू धर्मावरील राग, गिरणी कामगार, खोती बिल वगैरे अनेक विषय उत्तरार्धात येतात. संपादक या नात्याने समकालीन महत्त्वाचे विषय हाताळण्याची बाबासाहेबांची पद्धत असामान्य वाटते.

"महारवतन बिलाची तात्पूर्ती अितिश्री" हा अग्रलेख (पृ. ५१४). महारवतन बिलाला विरोध करण्यासाठी ब्राह्मणेतर, मुसलमान व इंग्रज सरकार वगैरे एक झाले (स्वातंत्र्य आल्यावर कै. यशवंतराव चव्हाण यांनी एक नवे बिल पास करून बाबासाहेबांच्या इच्छेची पूर्तता केली).

चातुर्वर्ण्याचा अभिमान धरणारावर बाबासाहेबांनी कडक टीका केलेली आढळते. ब्राह्मणेतर बहुजन-समाज परंपराग्रस्त असून तो "ब्राह्मण्य" मानतो व यामुळे तो अस्पृश्यांच्या विरोधी असतो असेही विचार बाबासाहेबात आढळतात. ब्राह्मणद्वेष्टे—राष्ट्रद्रोही वगैरे तत्सम ठरावीक आरोप त्यांच्यावर केले होते. त्यांचे खंडन संथपणाने त्यांनी केले.

दलित वर्गाच्या हातात राजकीय सत्ता आणून देणे, हा बाबासाहेबांचा नवा पवित्रा होता व ते आर्थिक विचारही करतात. फक्त शिवताशिवतीची रूढी घालविणे, एवढाच आकुंचित उद्देश बाबासाहेबांचा नव्हता. बाबासाहेबांच्या या काळात सत्यशोधक ब्राह्मणेतर अनेक नियतकालिके ब्राह्मण्यावर हल्ला करीत होती, पण बाबासाहेब अत्यंत विद्वान असल्यामुळे त्यांचे खंडन तात्त्विक व बिनतोड होते. पृ. ४७६ वर 'हिंदू धर्माला नोटीस' ह्या अग्रलेखात आंबेडकरांनी "मुसलमान व्हा" असा आदेश पूर्वास्पृशांना दिला. यावरून धर्मांतराचा विचार हा प्रथमपासून त्यांच्या मनात होता.

मुंबईत कम्युनिस्ट पक्ष संप वगैरे घडवून आणीत होते. त्यासंबंधीही सारासार विचार करणारा अग्रलेख त्यांनी १९२९ साली लिहिला. 'आधी कळस व मग पाया' ही रीत कम्युनिस्टांची आहे, असे स्वच्छ त्यांनी शेवटी म्हटले आहे (पृ. ५२८). कम्युनिस्टांच्याकडे बाबासाहेबांचा प्रथमपासून ओढा दिसत नाही. गाजलेल्या पर्वती सत्याग्रहावरील सडेतोड अग्रलेख हा या ग्रंथातील उपलब्ध शेवटचा अग्रलेख होय. पुढे 'सूची' जोडली असल्याने वाचकांची सोय झाली आहे.

बाबासाहेबांच्या अग्रलेखातील महत्त्वाचे अनेक मुद्दे परिचयासाठी येथे दिले आहेत. चालू पिढीला

कल्पना यावी एवढाच हेतू येथे आहे. संपादक श्रीमान् रत्नाकर गणवीर यांना धन्यवाद देणे जरूर आहे. नव्या दलित साहित्याने फक्त ललित वाङ्मयातच संपूर्ण समाधान न मानता बाबासाहेबांप्रमाणे तात्त्विक व वैचारिक प्रबोधन करणाऱ्या साहित्याचीदेखील निर्मिती केली पाहिजे.

– रा. ना. चव्हाण

'आकाश आभरणी आले' – कृ. आ. मुंगीकर; जोशी ब्रदर्स, स्वामी रामानंदतीर्थ मार्ग, २–८–३६ औरंगपुरा, औरंगाबाद; १९८३; पृ. ५८; किंमत १० रुपये.

ललित निबंध हा वाङ्मयप्रकार कोणता लेखक, केव्हा आणि कशा प्रकारे हाताळतो याबद्दल एक प्रकारची उत्सुकता असते. सामान्यतः असे दिसते की कथा, कादंबरी लिहिणारे लेखक त्याच्या वाटेस जात नाहीत. अनेक कवींनी मात्र हा प्रकार हाताळला आहे (उदा., पाडगावकर, करंदीकर, केचे इ.). मराठीत केवळ या एकाच प्रकारात लेखन करणारे लेखक मात्र विरळ आणि थोरच आहेत (उदा., श्रीनिवास कुलकर्णी, दुर्गा भागवत, घाटे इ.). कृ. आ. मुंगीकर यांनी हा एकच प्रकार लिहून पाहिलेला आहे. १९५२ पासून त्यांचे ललित निबंध 'सत्यकथा', 'यशवंत', 'मनोहर', 'प्रतिष्ठान' यांसारख्या वाङ्मयीन मासिकांतून प्रसिद्ध होऊ लागले. त्यांना ग्रंथरूप येण्यासाठी मात्र १९८३ साल यावे लागले.

मराठीमध्ये एकाच वाङ्मयप्रकारास कालदृष्ट्या आणि प्रकृतिभिन्नतेमुळे लघुनिबंध आणि ललित निबंध अशी दोन नावे मिळालेली आहेत. लघुनिबंधाला खांडेकर, फडके यांच्यापर्यंत एवढं यांत्रिक, क्लृप्तिवजा व तांत्रिक स्वरूप प्राप्त झाले होते, की त्यानंतरच्या इरावती कर्वे, दुर्गा भागवत, करंदीकर, आचवल, श्री. वि. कुलकर्णी यांनी लिहिलेल्या जिवंत, श्रेष्ठ आणि रसरसत्या निबंधाचे त्याच्याशी नातेच सांगता येईनासे झाले. अतिशय एकजिनसी, एकात्म व आशयघन असा हा निबंध त्याच्या आविष्काराच्या सर्व शक्यतांनिशी अवतरला. या दोन परंपरांच्या पार्श्वभूमीवर 'आकाश आभरणी आले' या संग्रहातील निबंधांचा विचार करावयाचा आहे.

हा विचार करताना सकृद्दर्शनीच बाधा आणणारी बाब जर कुठली असेल तर या पुस्तकातील निबंधांची तुटपुंजी संख्या. तीस वर्षांमध्ये केल्या गेलेल्या लेखनातील अवघ्या सात निबंधांना पुस्तकरूप देऊन प्रकाशकाने काय साधले कुणास ठाऊक ! एवढ्या अल्पसंख्य निबंधांच्या आधारावर लेखकाविषयी आणि लेखनाविषयी निर्णय देणे अन्यायकारक ठरण्याची शक्यताच अधिक वाटते.

या संग्रहातील सुरुवातीचे दोन निबंध जुन्या वळणाच्या लघुनिबंधाचे स्मरण करून देणारे आहेत. 'आकाश आभरणी आले' या लघुनिबंधात निसर्ग आणि मानसिक स्थिती यांतील समतानता समांतर पातळीवर व्यक्त होते. ग्रीष्मातील उकाडा आणि मानसिक कोंडमारा किंवा घालमेल, मृगाचा पाऊस आणि सृजनात परिवर्तित झालेली सृजनपूर्व तगमग लेखक व्यक्त करतो. हे करताना मध्येच आलेला बालपण आणि त्यातील 'स्मृती'चा उल्लेख मात्र त्याला अर्थपूर्ण बनविता आलेला नाही. एवढे वगळता या निबंधाचे सहजरूपही लोभस झाले याचे कारण कदाचित त्यात उल्लेखिलेली 'थिंक अँड इंक वुइथ फ्लिक' ही प्रक्रिया येथेदेखील घडली असावी.

'विटीदांडूच्या निमित्ताने' हा लघुनिबंध मात्र हुबेहुब जुना, जुन्या वळणाचा प्रातिनिधिक वाटावा असा आहे. मंदिराचा पुजारी विटीदांडू खेळतो याबद्दल पाणेरी त्याच्यावर सडकून टीका करतो. हा पाणेरी मात्र स्वतः क्रिकेटचा शौकीन आहे. या दोन्ही बाजूंचे प्रतिपादन झाल्यानंतर लेखक विटीदांडूचे जे समर्थन आणि पुरस्कार करतो त्यात युक्तिवाद, वावदूकपणा, साध्या विषयात मोठा आशय पाहणे, शेवटी चिंतन हे जुन्या लघुनिबंधाचे सगळे विशेष येतात. निबंधाचे शीर्षकही त्या दृष्टीने बोलके आहे.

'पोस्टल आयडेंटिफिकेशन कार्ड' हा या संग्रहातला अतिशय उत्कृष्ट असा लघुनिबंध आहे. मामुली कामासाठी गरजवंतास खेटे घालायला लावणारी नोकरशाही आणि नियमांचे कर्मकांड बनविणारी शेवटी माणसेच असतात. त्यांच्याशी वागताना पुष्कळदा अतिशय साध्या क्लृप्त्या, सामंजस्य वापरले तर कठीण कामे चुटकीसरशी होऊन जातात. पोस्टल आयडेंटिफिकेशन कार्ड मिळण्यातल्या अडचणी

शेवटपर्यंत कायम असताना संबंधिताला, घरगुती पातळीवरून मधुर संभाषणाने नियमांच्या कर्मकांडातला अतिरेक लक्षात आणून देताच पूर्वीचा हाच चिडखोर माणूस मऊ येतो आणि काम बनते. लघुनिबंधाला केवळ उद्बोधनासाठी यांत्रिकपणे राबवणे वेगळे. या निबंधात ते टाळून जीवनाचे व मनुष्यस्वभावाचे एक सत्य अतिशय सहजसुंदरतेने लेखक व्यक्त करतो. त्यामुळे हा ललित निबंध अतिशय हृद्य व उच्च दर्जाचा झाला आहे.

'दहावा ग्रह' हा ललित निबंध श्री. वि. कुलकर्ण्यांच्या ललित निबंधाचे स्मरण करून देणारा आहे. याचे कारण या निबंधाचे निवेदन करणारी संवेदनशीलता कुमारवयाची आहे. जावयाला दहावा ग्रह म्हणण्याची प्रथा जुनीच आहे. परंतु या निबंधात येणारी जावयाची (भावजी) व्यक्तिरेखा वैशिष्टयपूर्ण आहे. या व्यक्तिरेखेबरोबरच दारिद्र्य आणि सौजन्य, तुटपुंजेपण आणि आतिथ्य यांची सांगड घालू पाहणाऱ्या ग्रामजीवनाचे दर्शन हा या ललित निबंधाचा फार अर्थपूर्ण पदर आहे.

'तापलेले लोखंड' हा तुलनेने विस्कळित झालेला निबंध आहे. दारिद्र्याच्या मर्यादेतही उमेद, होतकरूपणा आणि जिद्द टिकविणाऱ्या युवकाची व्यक्तिरेखा त्यात येते. उच्च शिक्षणासाठी गाठलेल्या हैदराबाद शहराचे वर्णन जसे त्यात येते तसेच त्याच्याशी तुलना करणारे ग्रामीण मनही व्यक्त होऊ पाहते. परंतु या सर्वांची मिळून जी एकच भट्टी जमायला हवी ती न जमल्याने हा निबंध तुटक, अर्धस्फुट वाटतो.

'कात' आणि 'आझादी' हे व्यक्तिचित्रात्मक असले तरी भिन्न स्वरूपाचे ललित निबंध आहेत. 'कात' मधील व्यक्ती 'वल्ली' अधिक आहे. त्यातील 'विंचू' च्या विद्यार्थिदशेतल्या हूडपणाला, वाह्यातपणाला राष्ट्रीय काँग्रेसची चळवळ एक वळण देते तर त्याची उरलीसुरली कलंदरी, परिस्थिती व सांसारिक जीवन यांत नष्ट होते. अशी एक मुलखावेगळी व्यक्तिरेखा या निबंधात रेखाटली आहे.

असाच जगापेक्षा आगळा असलेला आगाराम आगळे 'आझादी' या निबंधात भेटतो. जीवनाची रूढ, सुरक्षित चाकोरी नाकारून हैदराबाद मुक्तिलढ्यात उडी घेणारा आगाराम लेखकाने विलक्षण ताकदीने उभा करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण हे करताना इथेही थोडा राजकीय इतिहास, थोडे हिंदू-मुस्लिम-सामंजस्य अशा अनेक पातळ्यांवरील अवधान विकेंद्रित झाल्याने आगाराम आगळे ही व्यक्तिरेखा काहीशी फिक्कट बनते. विशेषतः यात बरीच जागा व्यापणारे यासीनखान प्रकरण अन्वयार्थ देत नाही.

असा हा मुंगीकरांचा ललित निबंध. त्याच्या गुणदोषांसकट खास त्यांचा असलेला. मराठवाड्याचे ग्रामजीवनदर्शन व बोली हा त्याचा एक Biproduct आहे. अकृत्रिम व प्रांजळ निवेदनशैली, जीवनाकडे विलक्षण सामंजस्याने पाहणारी लेखकाची संवेदनशीलता, माणूस व त्याच्या जीवनातील गुंतागुंतीची उकल करणारी विजीगिषू वृत्ती या वैशिष्टयांमुळे साधेपणाचाही एक सुगंध या निबंधांत दरवळतो. त्याचा अभ्यास करणारांपुढे मात्र मुख्य अडचण त्यांची तुटपुंजी संख्याच आहे. सूप जसे पौष्टिक असते आणि ते प्याल्याने अधिक भूक लागते तसे या संग्रहाचे झाले आहे. तो दर्जाने उत्तम असूनसुद्धा मुंगीकरांच्या ललित निबंधाची भूक वाढवणारा आहे. म्हणूनच तो समग्र स्वरूपात वाचकांसमोर यायला हवा हे शेवटी पुन्हा नमूद करावेसे वाटते.

– विश्वास वसेकर



अनुक्रमणिका

○ ○ ○

'नवभारता'च्या वार्षिक वर्गणीत वाढ :

नवभारत हे मासिक गेली अनेक वर्षे आर्थिक झीज सोसून आम्ही चालवीत आहोत, हे आमचे वाचक जाणतातच. तथापि वाढत्या महागाईमुळे कागद, छपाई ह्यांच्या दरांना तोंड देणे दिवसेंदिवस आम्हाला अधिकाधिक अवघड होत चालले आहे. त्यामुळे अगदी नाइलाजाने नवभारताची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर १९८६ पासून रु. ४५/– करण्यात आली आहे. फुटकळ अंकाची किंमत वरील महिन्यापासून रु. ६/– आहे. ग्राहकांनी कृपया नोंद घ्यावी, ही प्रार्थना.

संपादक

सार-संकलन

आंतरराष्ट्रीय राजकारणातील चाली

आंतरराष्ट्रीय दहशतवादाविरुद्ध अमेरिकेने धर्मयुद्ध चालविलेले आहे, हे सर्वश्रुत आहे. एखाद्या राज्याच्या सरकारने आपल्याला विरोध करणाऱ्या व्यक्तींची किंवा आपल्याला एकंदरीत अप्रिय असलेल्या व्यक्तींची दुसऱ्या राज्यांत हत्या करणे, विरोधकांना धडा शिकविण्यासाठी विमानांचे अपहरण करणे, इ. कृत्ये आंतरराष्ट्रीय दहशतवादात मोडतात. इराणमध्ये आयातुल्ला खोमिनी यांचे धर्मराज्य आहे. ही राजवट पाश्चात्त्य संस्कृतीला आणि तिचे नेतृत्व करणाऱ्या अमेरिकेला आपला पहिल्या क्रमांकाचा शत्रू मानते. ती अर्थात पाखंडी, साम्यवादी रशियालाही आपला शत्रू मानते आणि इराणमधील साम्यवाद्यांचे तिने शिरकाण चालविलेले आहे. आंतरराष्ट्रीय दहशतवादाचा अवलंब करण्यात इराण लिबियाप्रमाणेच अग्रेसर आहे. अनेक अमेरिकन नागरिकांना त्याने ओलीस म्हणून डांबून ठेवलेले आहे.

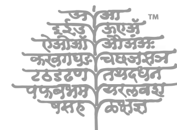
इराणने इराकशी युद्ध चालविलेले आहे. आक्रमण जरी इराकने सुरू केले तरी इराक आता काही काळापासून युद्धसमाप्तीला तयार आहे. पण इराणने या युद्धालाही धर्मयुद्धाचे स्वरूप दिलेले आहे. इराकचे अध्यक्ष सद्दुम हुसेन यांची राजवट नष्ट करणे हे आता इराणच्या दृष्टीने ह्या युद्धाचे उद्दिष्ट झाले आहे. तेव्हा इराक संपूर्ण शरणागती पतकरेपर्यंत युद्ध चालू ठेवण्याचा इराणचा निर्धार आहे.

खोमिनी यांचे धर्मवेड, अमेरिकेविषयी त्यांना वाटणारा कडवट द्वेष ह्या गोष्टी प्रसिद्ध आहेत. इराणची राजवट ज्या सनातनी इस्लामी धर्माचा प्रचार करीत आहे त्याचे शेजारच्या अरबी राज्यांना भय वाटते. सौदी अरेबिया, जॉर्डन, इजिप्त ह्यांसारख्या राजवटी अमेरिकेला अनुकूल आहेत. इराणने हे युद्ध जिंकले आणि तो बलिष्ठ झाला, तर इस्लामी सनातनीवादाची लाट अरबी देशांवर पसरणे शक्य आहे; आणि तसे झाले तर आपल्या राजवटी वाहून जातील अशी भीती त्यांना वाटते. तेव्हा काही करून ह्या युद्धात त्यांना इराकचा पराभव होऊ द्यायचा नाही. तेव्हा इजिप्त, जॉर्डन आणि कुवेत ही राज्ये उघडपणे इराकच्या बाजूने उभी राहिली आहेत आणि त्याला जमेल ते लष्करी साहाय्य करीत आहेत. ही अमेरिकेला अनुकूल अशी राज्ये आहेत.

इराण शस्त्रास्त्रांसाठी पश्चिमी राष्ट्रांवर अवलंबून आहे. आधुनिक शस्त्रास्त्रे पुरेशा प्रमाणावर मिळाली नाहीत, तर इराकचा संपूर्ण पाडाव करण्याचा नाद इराणला सोडून द्यावा लागेल. खोमिनी राजवटीची ती मोठीच पीछेहाट ठरेल. इराणला शस्त्रपुरवठा अजिबात करायचा नाही हे अमेरिकेने जाहीर रीतीने स्वीकारलेले अधिकृत धोरण आहे. इराण अमेरिकेशी करीत असलेले वितुष्ट, आणि अमेरिकेच्या दोस्त अरब राज्यांना इराणपासून असलेली भीती, या गोष्टी ध्यानात घेतल्या तर हे समजण्यासारखे धोरण आहे.

आणि तरीही अमेरिका इराणला गेली दोन वर्षे शस्त्रपुरवठा करीत आहे अशी बातमी गेल्या महिन्यात अल् शिरा ह्या लेबनीज नियतकालिकाने फोडली. कुणाचाही विश्वास जिच्यावर बसणार नाही अशी ही बातमी होती. परंतु नंतर जी माहिती हळूहळू बाहेर आली तिच्यामुळे ही अतर्क्य घटना घडून येण्यामागचे सर्व दुवे स्पष्ट झाले. ती आता अतर्क्य घटना उरलेली नाही. अनेक देशांत पसरलेल्या ह्या साखळीतील दुवे असे :

नोव्हेंबर १९८४ मध्ये मनुचर घोरबानिफर ह्या शस्त्रास्त्रांच्या इराणी व्यापाऱ्याने पश्चिम जर्मनीमध्ये थिओडोर शॅक्ली ह्या अमेरिकन गृहस्थांची भेट घेतली. शॅक्ली हे पूर्वी सी. आय्. ए. मध्ये एक अधिकारी होते. लेबनॉनमध्ये जे अमेरिकन ओलीस कैदेत आहेत त्यांची सुटका करण्याच्या बदल्यात अमेरिकेने इराणला शस्त्रास्त्रे पुरवावी असे सूतोवाच घोरबानिफर यांनी शॅक्ली यांच्याजवळ केले. शॅक्ली यांनी हा प्रस्ताव अमेरिकन अधिकाऱ्यांना कळविला.





अनुक्रमणिका

मे-जून १९८५ मध्ये इराणशी आपले संबंध सुधारण्यासाठी आपल्या (अमेरिकेच्या) दोस्त राष्ट्रांना इराणला शस्त्रास्त्रे पुरविण्याला उत्तेजन द्यावे अशी सी. आय्. ए. ने सूचना केली. ही विपरीत सूचना आहे असे म्हणून अमेरिकेचे संरक्षणसचिव वाईनबर्गर यांनी ती फेटाळून लावली.

ह्याच सुमारास खाशोगी ह्या एका सौदी कोटयधीशाने लंडन येथे घोरबानिफर यांची काही इस्रायली शस्त्रास्त्र व्यापाऱ्यांशी गाठ घालून दिली. जुलैमध्ये अमेरिकेचे राष्ट्रीय सुरक्षा सल्लागार रॉबर्ट मॅक्फर्लान यांनी इस्रायली परराष्ट्र मंत्रालयाचे किमचे यांच्याशी इराणशी अमेरिकेचे संबंध कसे सुधारता येतील याविषयी विचारविनिमय केला. मॅक्फर्लान यांनी राष्ट्राध्यक्ष रेगन यांच्याबरोबर इराणला शस्त्रास्त्रे विकण्याविषयी चर्चा केली. रेगन यांनी ह्या धोरणाविषयी काही शंका व्यक्त केल्या पण इराणशी वाटाघाटी सुरू करणे महत्त्वाचे आहे असे मत व्यक्त केले. इराणला शस्त्रास्त्रे पुरविण्याच्या प्रश्नाचा पुढे विचार करायला अमेरिका तयार आहे असे मॅक्फर्लान यांनी किमचे यांना कळविले.

ऑगस्ट ६,७ च्या सुमारास झालेल्या एका बैठकीला राष्ट्राध्यक्ष रेगन यांच्याबरोबर सेक्रेटरी ऑफ् स्टेट जॉर्ज शुल्झ, डोनल्ड रेगन, राष्ट्रीय सुरक्षा मंडळाचे साहाय्यक जॉन पॉंयडेक्स्टर, सी. आय्. ए. चे जॉन मॅक्मोहन इ. उपस्थित होते. इराणला शस्त्रास्त्रे पाठविण्यासाठी इस्रायलला अमेरिकेची संमती हवी आहे असे मॅक्फर्लान यांनी सांगितले. शुल्झ आणि वाइनबर्गर यांनी ह्या सूचनेला जोरदार विरोध केला. पण अखेर सभेने तिला नाखुषीने मान्यता दिली.

ऑगस्ट-सप्टेंबरमध्ये इस्राइलने दोन विमाने भरून अमेरिकन शस्त्रास्त्रे इराणला पाठविली. घोरबानिफर यांनी खाशोगी यांना ५० लक्ष डॉलर एवढ्या रकमेचे दोन चेक दिले. सप्टेंबर १४ रोजी एका अमेरिकन ओलिसाची सुटका झाली. पुढे नोव्हेंबरमध्ये इराणला क्षेपणास्त्रे पाठविली. ह्यासाठी सी. आय. ए. ने पुरविलेली विमाने वापरण्यात आली होती. पैशांची मध्यस्थी खाशोगी यांनी केली.

डिसेंबर ६ रोजी राष्ट्राध्यक्ष रेगन आणि त्यांचे सल्लागार यांनी एका बैठकीत इराणबरोबर वाटाघाटी करण्याचे मार्ग शोधले पाहिजेत हे मान्य केले. पण इराणला आणखी शस्त्रास्त्रे पुरविणे योग्य होणार नाही असे ठरविले. डिसेंबर ८ ला मॅक्फर्लान हे लंडन येथे किमचे आणि घोरबानिफर यांना भेटले. घोरबानिफर यांनी आणखी शस्त्रास्त्रे मिळाली पाहिजेत म्हणून आग्रह धरला पण मॅक्फर्लान ह्यांनी दाद दिली नाही.

पण जानेवारी १७ रोजी सी. आय. ए. ने दिलेल्या सल्ल्यानुसार राष्ट्राध्यक्षांनी आपला निर्णय बदलला आणि इराणला अमेरिकेने शस्त्रास्त्रे पुरविणे योग्य ठरेल ह्या आशयाच्या एका गुप्त अहवालाला मान्यता दिली. ही गोष्ट अमेरिकन कॉंग्रेसपासून गुप्त ठेवावी असेही त्यांनी सांगितले. शुल्झ आणि वाइनबर्गर यांना ह्या नवीन निर्णयाची माहिती देण्यात आली नाही.

जानेवारीच्या अखेरीस इस्रायली सरकारच्या एका प्रवक्त्याने अमेरिकन अधिकाऱ्यांची भेट घेतली. अमेरिका इराणला पुरवीत असलेल्या शस्त्रास्त्रांसाठी त्यांच्या व्यापारी किंमतीच्या तिप्पट किंमत आकारण्यात येत होती हे त्यांनी दाखवून दिले. अमेरिकन अधिकाऱ्यांनी त्यांना स्विस बँकेतील एका खात्याचा क्रमांक दिला आणि पैसे त्याच्यात जमा करावे अशी सूचना दिली.

फेब्रुवारीमध्ये पेटॅगॉनने (अमेरिकन लष्कराची सर्वोच्च हुकमत) सी. आय. ए. ला ५०० क्षेपणास्त्रे दिली. ती सी. आय. ए. ने इस्राइलला विमानाने पाठविली. तेथून ती तेहरानला पाठविण्यात आली. पैसे सी. आय. ए. च्या स्विस खात्यात जमा करण्यात आले. खाशोगी हे मध्यस्थ होते. त्यांनी इराणकडून १ कोट डॉलर वसूल केले आणि सुमारे ३७.५ लक्ष डॉलर सी. आय. ए. च्या खात्यात जमा केले.

एप्रिल १४ रोजी लिबियाला धाक बसावा आणि आपली दहशतवादी कृत्ये त्याने थांबवावी म्हणून लिबियावर बॉंबहल्ला केला. पण मेमध्ये आणखी दोन विमाने भरून इराणसाठी इस्राइलमार्गे शस्त्रास्त्रे पाठविली.

२८ मे रोजी मॅक्फर्लान आणि ले. क. नॉर्थ हे इराणच्या फौजेला आवश्यक असलेले क्षेपणास्त्रांचे सुटे भाग सोबत घेऊन विमानाने इराणला गेले. अजून कैदेत असलेल्या सर्व अमेरिकन ओलिसांची

ह्यानंतर सुटका होईल अशी मॅक्‌फर्लान यांची अपेक्षा होती. पण तसे झाले नाही. शस्त्रास्त्रांच्या ह्या व्यवहारातून होणाऱ्या नफ्याचा विनियोग निकारागुआमधील गनिमांना (कॉन्ट्रांना) साहाय्य करण्यासाठी होतो असे परतीच्या प्रवासात नॉर्थ ह्यांनी मॅक्‌फर्लान यांना सांगितले.

मॅक्‌फर्लान ह्यांनी सोबत नेलेल्या शस्त्रास्त्रांप्रमाणे आणखी काही शस्त्रे इराणला पाठविण्यात येतील असे त्यांच्या इराणभेटीच्या वेळी ठरले होते. पण ओलिसांची मुक्तता होत नाही हे पाहून अमेरिकेने अधिक शस्त्रास्त्रे पाठविण्याला नकार दिला. तेव्हा प्रतिकार म्हणून पूर्वी पाठविलेल्या शस्त्रास्त्रांचे पैसे देण्याचे इराणने नाकारले. खाशोगी आणि त्यांचे दोन कॅनेडिअन भागीदार ह्यांनी ह्या व्यवहारात १½ कोटी डॉलर्स गुंतविले होते ते अडकून राहिले.

पण जुलै २६ ला लॉरेन्स जीन्स ह्या ओलिसाची सुटका झाली. इराणने देणे असलेले काही पैसे दिले. खाशोगी ह्यांनी इराणला आणखी दोन खेपांत शस्त्रास्त्रे पोचती केली. आणखी काही ओलिसांची सुटका होईल अशी ह्यामागे कल्पना होती. पण अधिक ओलीस सुटले नाहीत. ह्यापुढे शस्त्रास्त्रांचा पुरवठा पूर्णपणे थांबविण्यात येईल अशी अमेरिकेने धमकी दिली. खाशोगा ह्यांनी अखेरीला जी शस्त्रे पुरविली होती त्यांचे पैसे इराणने मागे ठेवले.

न्यूयॉर्कच्या एका व्यापाऱ्याने सी. आय्. ए. च्या केसी ह्यांना सांगितले की खाशोगीच्या कॅनेडिअन भागीदारांचे पैसे न मिळाल्याने ते न्यायालयात दाद मागणार आहेत. ह्या व्यवहारात होणाऱ्या फायद्यातून 'कॉन्ट्रांना' साहाय्य करण्यात येते असा त्यांना संशय आहे. केसी हे सर्व पॉयडेक्स्टर ह्यांना कळवितात. ऑक्टोबर २६–२७ ला अमेरिका इराणला आणखी शस्त्रे रवाना करते. ही ह्या व्यवहारातील शेवटची फेरी. डेव्हिड जेकबरुन ह्या ओलिसाची सुटका होते.

४ नोव्हेंबर रोजी अल् शिरा ह्या लेबनीज नियतकालिकात अमेरिका–इराण यांच्या दरम्यानच्या शस्त्रास्त्रांच्या व्यवहाराला प्रसिद्धी देण्यात येते. मॅक्‌फर्लान हे विमान भरून शस्त्रास्त्रे घेऊन तेहरानला आले होते ह्या बातमीला इराणच्या संसदेचे अध्यक्ष दुजोरा देतात. ह्या बातमीनंतर बादंग तीन आठवडे चालू राहिल्यानंतर 'कॉन्ट्रां'ना साहाय्य करणे हा ह्या व्यवहाराचा एक भाग होता ह्याची अधिकृत कबुली देण्यात येते. पण ही गोष्ट फक्त पॉय्‌डेक्स्टर आणि नॉर्थ ह्यांनाच माहीत होती असाही दावा करण्यात येतो. पॉय्‌डेक्स्टर आणि नॉर्थ हे दोघे राष्ट्रीय सुरक्षा मंडळावरील आपल्या पदांचे राजीनामे देतात.

ह्या विचित्र व्यवहारातून अमेरिकन धुरीणांना काय साधायचे होते ? अमेरिकन ओलिसांची मुक्तता करणे हे एक उद्दिष्ट होते. हे ओलीस इराणशी निष्ठा बाळगणाऱ्या एका शिया लेबनिज गटाच्या कैदेत आहेत. इराणशी परत मैत्रीचे संबंध जोडणे हे दुसरे उद्दिष्ट आहे. आज जरी इराणमध्ये अमेरिकेचा अत्यंत कडवटपणे विद्वेष करणारी खोमिनी यांची राजवट असली तरी ती कायम राहणार आहे असे मानायचे काही कारण नाही. आज ना उद्या ती कोसळेल. पण इराण हे मध्यपूर्वेतील बलिष्ठ राष्ट्र आहे. अमेरिकेचे जागतिक आणि विशेषतः मध्यपूर्वेतील हितसंबंध ध्यानी घेतले तर इराणशी सख्याचे संबंध असणे अमेरिकेच्या दृष्टीने अत्यंत आवश्यक आहे.

अमेरिकन ओलिसांची सुटका घडवून आणण्याचा प्रयत्न करणे मानवतावादी दृष्टीने आवश्यक आहेच. पण सी. आय्. ए. ला ह्या बाबतीत विशेष आस्था वाटावी ह्याचे एक कारण होते. सी. आय्. ए. चे लेबनॉनमधील स्थानिक प्रमुख बक्ले ह्यांना मार्च १९८४ मध्ये 'इस्लामिक जिहाद' ह्या एका शिया संघटनेने पळवून नेले होते. कैदेत त्यांचा छळ होत आहे अशा बातम्या होत्या. त्यांची सुटका करण्यासाठी खास प्रयत्न झाले ह्यात शंका नाही. खाशोगी, घोरबानिफर, इस्राइली अधिकारी आणि मॅक्‌फर्लान ह्यांच्यांत प्रारंभी जी बोलणी झाली त्याप्रमाणे ५०० क्षेपणास्त्रांच्या बदल्यात बक्ले यांची सुटका होईल असे ठरले होते. तेवढी क्षेपणास्त्रे पुरविण्यात आली. पण बक्ले यांची सुटका झाली नाही. त्यांच्याऐवजी रेव्ह. बेन्जामिन वेर यांना सोडण्यात आले पुढे बक्ले यांचा कैदेत मृत्यू झाला असणार ह्या निर्णयाला अमेरिकन अधिकारी आले.

आयातुल्ला खोमिनी ह्यांच्या मृत्यूनंतर इराणमध्ये क्रांती होईल आणि कम्युनिस्ट पक्ष सत्ता हाती

अनुक्रमणिका

येईल अशी भीती अमेरिकेला वाटते. ह्यावर इलाज म्हणून ' मवाळ ' इराणी नेते आणि लष्करी अधिकारी यांच्याशी मैत्रीचे संबंध जोडणे अगत्याचे झाले आहे असा निर्णय मॅक्फर्लान–त्यावेळचे राष्ट्रीय सुरक्षा सल्लागार–यांनी मे १९८५च्या सुमाराला घेतला होता. ह्याचे साधन म्हणूनही इराणला अत्यावश्यक असलेली शस्त्रास्त्रे पुरविण्याचे धोरण संमत करण्यात आले.

कम्युनिस्ट राजवटींच्या विस्ताराविरुद्ध सी. आय्. ए. ने अनेक वर्षे आपली गुप्त मोहीम चालविलेली आहे. सी. आय्. ए. चे प्रमुख केसी ह्यांनी ह्यासाठी सौदी अरेबियाचे राजे फाद यांच्याकडून १९८४ मध्ये २० कोटी आणि १९८५ मध्ये २०.४ कोटी डॉलर इतके साहाय्य मिळविले आहे अशी बातमी आहे. ब्रोनिओसारख्या इतरही मुस्लिम राजवटींकडून त्यांनी पैसा गोळा केला आहे. ह्याचा मुख्य उपयोग अफगाणिस्तानमधील कम्युनिस्ट राजवटीविरुद्ध लढणाऱ्या गनिमांना साहाय्य करण्यासाठी होत असला तरी इतर कम्युनिस्ट-विरोधी मोहिमांसाठी त्याचा वापर करण्यात येतो.

इराणला पाठविलेल्या शस्त्रास्त्रांतून जो नफा हाती आला–सुमारे ४ कोटी डॉलर–त्याचा उपयोग ' कॉन्ट्रांना ' साहाय्य करण्यासाठी करावा ही शक्कल कुणीतरी काढली. असे करणे त्या वेळी अमेरिकन कायद्याच्या विरुद्ध होते. (आता हा कायदा बदलण्यात आला आहे.) शस्त्रास्त्रांच्या व्यवहारातून झालेला नफा सी. आय्. ए. च्या गुप्त स्विस खात्यांत जमा झाला होता. आणि सी. आय्. ए. ने त्यातून ' कॉन्ट्रां 'ना पुरविण्यात आलेली शस्त्रे खरेदी करण्यात आली होती ह्याविषयी आता कोणाच्या मनात शंका नाही.

ह्या प्रकरणाचा गवगवा झाल्यानंतर अमेरिकन कॉंग्रेसच्या वेगवेगळ्या समित्यांनी जेव्हा त्याची अधिकृत चौकशी सुरू केली तेव्हा राष्ट्राध्यक्ष रेगन आणि त्यांचे सल्लागार पेचात आले. अमेरिकेचे अध्यक्ष स्वतःच अमेरिकेचे कायदे मोडतात असे अत्यंत विपरीत दृश्य जगापुढे आल्यासारखे झाले. रेगन यांनी ह्या प्रकरणाची एकसूत्री चौकशी व्हावी अशा कॉंग्रेसपुढे प्रस्ताव ठेवला आणि त्यासाठी एका खास वकिलाची नेमणूकही केली. ह्या प्रकरणात गुंतलेल्या सर्वांनी चौकशीसमितीपुढे खुलेपणे साक्ष द्यावी असा त्यांना आदेशही दिला. पण नॉर्थ, पॉय्डेक्स्टर आणि इतर पाच अधिकाऱ्यांनी साक्ष न देण्याच्या आपल्या अधिकाराचा आधार घेऊन काहीही सांगण्यास नकार दिला. राज्यघटनेच्या पाचव्या घटनादुरुस्तीने अमेरिकन नागरिकांना स्वतःविरुद्ध जाईल अशी साक्ष न देण्याचा अधिकार दिलेला आहे. सी. आय्. ए. चे केसी ह्यांनी जी साक्ष दिली तिच्यात सी. आय्. ए. ने केलेल्या अनेक कृत्यांविषयी आपल्याला काही माहिती नाही असेच सांगितले. उदा., स्विस बँकांतील सी. आय्. ए. च्या गुप्त खात्यांचे कोण नियंत्रण करतो हे आपल्याला माहीत नाही अशी जबानी त्यांनी दिली. त्यांनी जी साक्ष दिली ती सत्य असेल तर त्यांच्यावर अकार्यक्षमतेचा आरोप ठेवून त्यांना काढून टाकले पाहिजे असे अनेकांचे मत झाले.

हा प्रकरणाविषयी आपल्याला फारशी माहिती नाही, पण वेगवेगळ्या वेळी हे विवाद्य किंवा गैर निर्णय कोणी घेतले हे देशापुढे आले पाहिजे अशी भूमिका रेगन यांनी धारण केली आहे. त्यांच्या अनुमतीशिवाय हे सर्व रामायण घडले असेल ह्यावर विश्वास ठेवणे कठीण आहे.



अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई